مسائل فلسفہ
برٹرینڈ رسل
ترجمہ : ڈاکٹر عبدالخالق

مسائل فلسفہ

مصنف: برٹرینڈ رسل

مترجم: ڈاکٹر عبدالخالق

مشعل

آر- بی 5 ' سیکنڈ فلور' عوامی کمپلیکس

عثمان بلاک' نیو گارڈن ٹاؤن' لاہور54600' پاکستان

فہرست

تعارف

فلسفے کا مطالعہ دیگر مضامین کی نسبت قدرے مشکل ہے۔ اس کے لیے جہاں ایک مخصوص نظام اصطلاحات اور فکری طریق ہائے کار سے واقفیت ضروری ہے، وہیں ذہن کو ایک مخصوص انداز میں تربیت دینے کی ضرورت بھی ہوتی ہے۔ غیر فلسفیانہ ذہن بالعموم محسوسات اور مادی اشاروں کے حوالے سے تفکر و تامل کرتا ہے لیکن اقلیم فلسفہ کی سرحدیں جہاں سے شروع ہوتی ہیں وہاں سے بتدریج محسوسات کی دنیا پیچھے رہتی جاتی ہے۔ جوں جوں ہم فلسفے کے سفر میں آگے بڑھتے جاتے ہیں تفکر و تامل کی تجرید بڑھتی چلی جاتی ہے اور ذہن جزئی حقائق کی بجائے عمومی نتائج اور کلیات کا عادی بنتا جاتا ہے۔ ذہن کی ایسی تربیت کے لیے ضروری ہے کہ ان مسائل کو بتدریج سمجھا جائے جن سے فلسفہ نبرد آزما ہوتا ہے۔

برٹرینڈرسل کی کتاب Problems of Philosophy جس کا ترجمہ ''مسائل فلسفہ'' کے عنوان سے پیش کیا جا رہا ہے دراصل تفہیم فلسفہ اور ذہن کی ایسی تربیت کی خاطر ہی لکھی گئی تھی۔

یہ دنیا جس میں ہم رہتے ہیں ہماری جانی پہچانی دنیا ہے۔ ہر صبح وہی سورج طلوع ہوتا ہے جو لاکھوں سال سے طلوع ہوتا آیا ہے۔ سورج جس طرح طلوع ہوتا ہے اسی طرح غروب بھی ہو جاتا ہے۔ چاند کی چاندنی اور تاروں بھرے آسمان سے بھی ہم بخوبی شناسا ہیں۔ موسموں کا الٹ پھیر، آندھیاں، طوفان، بادل، پہاڑ، سمندر غرض سب مظاہر فطرت ہمارے دیکھے بھالے ہیں اور ان سے ہم اجنبیت محسوس نہیں کرتے۔ لیکن کبھی کبھی ہمیں یوں محسوس ہوتا ہے کہ یہ دنیا اور مظاہر فطرت درحقیقت وہ نہیں ہے جو ہمیں نظر آتے ہیں۔ صحرا میں سفر کرتے ہوئے دور ہمیں پانی موجیں مارتا نظر آتا ہے لیکن قریب جانے پر ہمیں

پتہ چلتا ہے کہ ہم فریب نظر کا شکار ہو گئے تھے۔ درخت کا سایہ ہمیں ساکن لگتا ہے لیکن جب وہ اپنی سمت بدل کر مشرق سے مغرب کی طرف جاتا ہے اور جب وہ گھٹتا بڑھتا ہے تو ہمیں اپنے ادراک کی غلطی کا احساس ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک چھوٹا سا سکہ ایک ستارے کو ڈھانپ لیتا ہے لیکن ہماری عقل ہمیں بتاتی ہے کہ یہ ستارا ہماری زمین سے بھی کئی گنا بڑا ہے۔ پانی میں چھڑی ڈالیے تو یہ آنکھ کو ٹیڑھی نظر آئے گی باہر نکال کر دیکھئے تو سیدھی ہو گی۔ سورج ہمیں حرکت کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے لیکن یہ درحقیقت ساکن ہے۔ زمین کی سطح چپٹی لگتی ہے لیکن اصل میں یہ مدور ہے- چاند کی چاندنی جو کہ آنکھوں کو ٹھنڈک بخشتی ہے، چاند سے خارج ہوتی محسوس ہوتی ہے حالانکہ چاند خود بے نور ہے، اس کی روشنی تو سورج کی دین ہے۔ جس تاروں بھرے آسمان کے نظارے سے شاعر کا تخیل سحر زدہ ہوجاتا ہے وہ ایک ماہر فلکیات کے لیے یکسر مختلف مفہوم رکھتا ہے۔

جس طرح دودھ کا جلا چھاچھ پھونک پھونک کر پیتا ہے یا سانپ کا ڈسا رسی سے بھی ڈرتا ہے اسی طرح ہم بھی مجبور ہو جاتے ہیں کہ مظاہر اور حقیقت کے مابین تخصیص وتمیز کریں۔ ظاہریت اور اصلیت کی یہی تخصیص وتمیز فلسفیانہ تفکر کا نقطۂ آغاز ہے۔ یہ تفریق و تمیز ایک عامی اور فلسفی دونوں کے لیے پریشان کن ہے۔ لیکن ایک عام آدمی اپنی عملی ضرورتوں کے تحت اس تفریق وتمیز سے سمجھوتہ کر کے مطمئن ہو جاتا ہے۔ لیکن ایک فلسفی کے لیے یہ ایک چیلنج کا درجہ رکھتی ہے۔ چنانچہ وہ تلاش حقیقت کے طول طویل سفر پر نکل کھڑا ہوتا ہے- بقول رسل ''ایک عملی رجحان رکھنے والا آدمی اور ایک فلسفی یہ جاننا چاہتے ہیں کہ ان کی (مظاہر کی) اصل کیا ہے۔ لیکن ایک فلسفی کی خواہش ایک عملی آدمی کی خواہش سے زیادہ شدید ہوتی ہے اور اس سوال کا جواب دینے میں جو مشکلات پیش آتی ہیں وہ ان سے زیادہ مضطرب بھی ہوتا ہے۔''

انسان کے اردگرد پھیلی ہوئی کائنات میں اتنا تنوع اور تعدد پایا جاتا ہے کہ اس کا احاطہ کرنا ناممکن لگتا ہے۔ پانی مٹی سے مختلف ہے، ہوا آگ سے مختلف ہے، لکڑی، لوہے سے مختلف ہے وغیرہ۔ لیکن جیسے جیسے انسان کا علم بڑھتا گیا وہ ایک متجانس مادے (Homogenious Matter) کا تصور قائم کرنے میں کامیاب ہوگیا جو کائنات میں ہر طرف پھیلا ہوا ہے اور متعدد ومختلف مظاہر دراصل اسی ایک مادے کے مختلف اور متنوع پہلو

ہیں۔ لیکن اس بنیادی اصول یعنی مادے کی تشریحات بھی علمی ارتقاء کے ساتھ ساتھ بدلتی رہیں۔ کسی نے مادے کی چار اقسام (خاک و باد و آب و آتش) کا ذکر کیا، کسی نے مادے کو لاتعداد اور غیر تقسیم پذیر جواہر قرار دیا، کسی نے اسے توانائی یا قوت کا نام دیا اور کسی نے سرے سے اس کے وجود ہی سے انکار کر دیا۔ اس طرح نت نئے علمی اکتشافات سے ہماری جانی پہچانی دنیا اجنبی بنتی گئی۔

خارج کائنات کی نوعیت کے تعین کے ساتھ ساتھ جو دوسرا بڑا مسئلہ پیدا ہوا وہ ذہن اور علم کے بارے میں تھا۔ ذہن مادے سے یکسر مختلف نوعیت رکھتا ہے۔ مادی دنیا میں اگر میکانیت اور جبر کے قوانین کارفرما ہیں تو ذہن کی دنیا میں قوت تخلیق کی آزاد فعالیت پائی جاتی ہے۔ مادی اشیاء جگہ گھیرتی ہیں لیکن افکار و خیالات غیر مکانی ہوتے ہیں۔ ذہن اور مادہ اگر دو مختلف اور متضاد اصول ہیں تو ان کا باہمد گر اتصال و تعامل کیونکر ہوتا ہے؟

ذہن و مادی کی ثنویت نے فلسفہ کی دو بڑی بحثوں یعنی وجودیات (Ontology)اور علمیات (Epistemology) کو جنم دیا۔ وجودیات اس سوال سے بحث کرتی ہے کہ خارجی مظاہر کی نوعیت و ماہیت کیا ہے اور علمیات کا بنیادی سوال یہ ہے کہ ہم علم کیسے حاصل کرتے ہیں: آیا عقل ذریعہ علم ہے یا حواس خمسہ کی اطلاعات؟ کیا عقل و حواس سے ماورا بھی کوئی ذریعہ علم ہے جسے ہم وجدان و الہام سے موسوم کر سکتے ہیں؟ ان بحثوں سے عقلیت پسندی، تجربیت پسندی، وجدانیت اور تشکیک جیسے مکاتب فکر پیدا ہوئے۔ غرض علم و آگہی کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ انسان کی اپنے شناسا ماحول سے دوری اور مغائرت بھی بڑھتی گئی۔ فلسفی کی کائنات ایک علمی آدمی کی کائنات سے یکسر مختلف ہوگئی۔ تاروں بھرے آسمان اور طلوع آفتاب کا دلکش منظر اس کے لیے کوئی اور مفہوم اختیار کر گیا۔ اس کے پیمانہ ہائے زمان و مکان بدل گئے۔ اس نے ٹھوس مادی حقائق کے فہم و ادراک کے لیے اپنی موضوعی نفسی کیفات کو لازمی شرائط سمجھنا شروع کر دیا۔

فلسفی چونکہ ظاہر کے پس پردہ پنہاں اصل حقائق تک رسائی چاہتا ہے اس لیے اس کے سوچنے کا رنگ ڈھنگ عملی آدمی کے طرز فکر سے بہت مختلف ہو جاتا ہے۔ چنانچہ تفہیم فلسفہ کے لیے مخصوص ذہنی تربیت کی ضرورت ہے جو کہ کسی شخص میں تجریدی طرز فکر اور منطقی استدلال کی اہلیت پیدا کر سکے۔ ایسی ذہنی تربیت کے لیے رسل کی ''مسائل فلسفہ''

نہایت مفید کتاب ہے۔

اس کتاب کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ رسل قاری کو بتدریج فلسفیانہ تفکر کی گہرائیوں میں لے جاتا ہے اور اس مقصد کے لیے روزمرہ کی زندگی سے عمدہ مثالیں دیتا ہے۔ امثلہ سے دقیق فلسفیانہ مسائل کی توضیح وتشریح اس کتاب کی سب سے بڑی خوبی ہے۔ کتاب کی زبان سادہ اور غیر تکنیکی ہے۔ اس میں مصنف کی یہ شعوری کوشش نظر آتی ہے کہ ایک مبتدی کو بتدریج اور دلچسپ انداز میں فلسفیانہ باریکیوں سے روشناس کرایا جائے۔

رسل چونکہ خود ''تحلیلی حقیقت'' (Analytical Realism) کا حامی تھا اسی لیے اس کتاب کا عمومی رجحان تجزیاتی ہے۔ بعض جگہوں پر تو تجزیہ وتحلیل میں اتنی شدت آ جاتی ہے کہ ساری بحث بال کی کھال اتارنے کے مترادف ہو جاتی ہے۔

اگرچہ بقول رسل زیرنظر کتاب ''مسائل فلسفہ'' کا انتہائی مختصر اور غیر مکمل جائزہ ہے، تاہم اس میں فلسفے کی وہ تمام بڑی بڑی بحثیں سمو دی گئی ہیں جن سے فلاسفہ بالعموم تعرض کرتے ہیں۔ اس میں مادیت، تصوریت، استقرا، کلیات، وجدان، حق و باطل، احتمالیت، علمیات وغیرہ کے بارے میں اختصار لیکن جامع انداز سے بحث کی گئی ہے۔ چنانچہ یہ کتاب جہاں ایک مبتدی کو فلسفہ کی نوعیت و ماہیت سے آ گہی بخشتی ہے، وہیں اسے اس قابل بھی بنا دیتی ہے کہ وہ فلسفہ کی دیگر کتاب کا سہولت سے مطالعہ کر سکے۔

کتاب کا آخری باب ''فلسفہ کی اہمیت'' خصوصی طور پر اہم ہے۔ اس میں رسل ہمیں یہ بتاتا ہے کہ فلسفے کا مطالعہ کیوں ضروری ہے۔ وہ فلسفے کو ایک ایسا علم قرار دیتا ہے جو مختلف سائنسوں کی وحدت اور ارتباط کے لیے ضروری ہے۔ فلسفہ اگرچہ سائنس کی طرح حتمی اور قطعی نتائج مہیا نہیں کرتا وہ ایسے سوالات ضرور اٹھاتا ہے جو حصول علم کے نت نئے امکانات روشن کر دیتے ہیں۔ اس طرح فلسفہ کی افادیت ہی اس میں مضمر ہے کہ یہ حتمی اور یقینی نتائج کی طرف راہنمائی نہیں کرتا۔ فلسفہ کا جو شعبہ حتمی اور یقینی نتائج پیدا کرنے کا اہل بن جاتا ہے وہ اس سے کٹ کر سائنس کی حدود میں آ جاتا ہے۔ فلکیات اور نفسیات فلسفہ کی ہی شاخیں تھیں۔ لیکن نتائج کی حتمیت اور قطعیت انہیں فلسفہ سے علیحدہ کر کے سائنس کی حدود میں لے گئیں۔

عملی زندگی میں سائنس کی اہمیت و افادیت ہر طرح سے مسلم ہے۔ لیکن سائنس فی نفسہ قدر (value) سے عاری ہے- انفرادی اور اجتماعی زندگی بسر کرنے کے لیے اقدار کا عرفان اور ان سے وابستگی بہت ضروری ہے۔ وہ عملی افراد جو ٹھوس مادی حقائق اور سائنس کی افادیت کا ڈھنڈورا پیٹتے ہیں اس حقیقت سے غافل ہیں کہ انسانی شخصیت کا ایک ارفع و اعلیٰ پہلو روحانی اور ذہنی زندگی کا بھی ہے۔ فلسفہ اگر چہ سائنس کی طرح عوام الناس کی زندگیوں پر براہ راست اثر انداز نہیں ہوتا وہ انسان کی ذہنی و روحانی بالیدگی کا سامان ضرور مہیا کرتا ہے- فلسفیانہ تفکر انسانی شخصیت کو قلب ونظر کی رفعتوں سے روشناس کراتا ہے اور اعلیٰ انسانی اقدار کا عرفان بخشتا ہے- حکمت و دانائی کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کو مقاصد حیات کا علم ہو جائے- سائنس فی نفسہ نہ اچھی ہے نہ بری- اگر یہ انسانی فلاح و بہبود کے لیے استعمال کی جائے تو اس کا کردار قابل تعریف ہے لیکن اگر اسے انسانوں کی ہلاکت و بربادی کا ذریعہ بنایا جائے تو یہ قابل مذمت ہے۔ لیکن اسے قابل تعریف یا قابل مذمت بنانے والے ہیں تو انسان ہی جن کی اکثریت جبلات وتعصّبات کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے۔ انسان کی کوتاہ بینی، جبلی غلامی اور تنگ نظری نے ہی سائنس کے کردار کو انتہائی گھناؤنا اور بھیانک بنا دیا ہے۔ اس لیے آج کے دور میں سب سے زیادہ ضرورت فلسفیانہ تفکر کی ہے جو کہ تعصب اور تنگ نظری کی محدود فضا سے انسانی ذہن کو نکال کر آزادی اور محبت کی وسعتوں میں لائے- رسل لکھتا ہے:

''وہ ذہن جو فلسفیانہ تفکر کی آزادی اور غیر جانبداری کا عادی ہو جاتا ہے، وہ عالم جذبہ وعمل میں بھی اس آزادی اور غیر جانبداری کو قائم رکھتا ہے۔ ایسا ذہن اپنے جملہ مقاصد اور خواہشات کو کل کے اجزا کی حیثیت سے دیکھتا ہے اور اس بات پر اصرار نہیں کرتا کہ یہ خواہشات اور اعمال دنیا کے نہایت چھوٹے چھوٹے اجزا ہیں جو باقی دنیا کو کسی انداز سے متاثر نہیں کرتے۔ غیر جانبداری جو تفکر کے حوالے سے سچائی کی خالص جستجو کا دوسرا نام ہے اعمال کے حوالے سے عدل و انصاف اور جذبات کے حوالے سے وہ ہمہ گیر رشتہ محبت ہے جو صرف ان افراد کے لیے مخصول نہیں جنہیں ہم کار آمد یا قابل

تعریف سمجھتے ہیں، بلکہ ہر خاص وعام سے استوار کیا جا سکتا ہے۔
چنانچہ تفکر نہ صرف ہمارے خیالات بلکہ ہمارے اعمال و جذبات کے
محمولات کو بھی وسعت اور کشادگی عطا کرتا ہے۔ یہ ہمیں ساری
کائنات کا شہری بنا دیتا ہے۔ ایک چار دیواری کے اندر محبوس کسی
مخصوص مملکت کا شہری نہیں رہنے دیتا جو دنیا کی دوسری مملکتوں سے
برسر پیکار ہو۔ انسان کی اصل آزادی اسی طرح کی آفاقی شہریت
میں مضمر ہے اور کوتاہ نظر بیم و رجا کی غلامی سے نجات بس اسی طرح
ممکن ہے۔''

زیر نظر کتاب کا ترجمہ ادارہ مشعل کے زیر اہتمام شروع کیے گئے ''جدید مفکرین'' کے سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ترجمے کی ذمہ داری ڈاکٹر عبدالخالق چیئرمین شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب کو سونپی گئی تھی جنھوں نے اسے نہایت خوش اسلوبی سے نبھایا اور رسل کے افکار کو رواں اور سلیس اردو میں پیش کیا۔ قارئین کی سہولت کے لیے آخر میں انہوں نے ایک فرہنگ اصطلاحات بھی شامل کر دی ہے جس سے اس کتاب کی افادیت بڑھ گئی ہے۔

فلسفے کے مسائل کی اشاعت اردو زبان میں ایک قابل قدر اضافہ ہے جس کے لیے میں جناب ڈاکٹر عبدالخالق اور ادارہ مشعل کو مبارکباد پیش کرتا ہوں۔

ڈاکٹر نعیم احمد
شعبہ فلسفہ پنجاب، نیو کیمپس، لاہور
۲ جنوری ۱۹۹۵ء

پیش لفظ

آئندہ صفحات میں محض سلبی تنقید سے گریز کرتے ہوئے میں نے مباحث کو ان مسائل فلسفہ تک محدود رکھا ہے جن کے ضمن میں میرے خیال کے مطابق مثبت اور تعمیری انداز سے کچھ کہنا ممکن تھا۔ اسی بناء پر کتاب کا زیادہ تر حصہ مابعد الطبیعات کی بجائے نظریہ علم پر مشتمل ہے اور بعض عنوانات، جن کے تحت فلاسفہ نے بہت بحث وتمحیص کی ہے، اگر زیرغور لائے بھی گئے ہیں تو نہایت اختصار کے ساتھ۔

جی-ای-مور اور جے-ایم-کینس کی غیر مطبوعہ تحریریں میرے لیے بہت مددگار ثابت ہوئی ہیں ـــــــ مقدم الذکر معطیات حس اور طبیعی اشیاء کے باہمی تعلق کے ضمن میں اور موخر الذکر استقراء اور احتمال کے ضمن میں۔ پروفیسر گلبرٹ مرے کے نکات تنقید اور اس کی تجاویز سے بھی میں نے بہت استفادہ کیا ہے۔

(مصنف)

1- ظاہر اور حقیقت

کیا دنیا میں کوئی ایسا علم ممکن ہے جو اس قدر حتمی اور یقینی ہو کہ کوئی صاحب فہم انسان اس میں شک نہ کر سکے؟ یہ سوال جو بادی النظر میں شاید آسان نظر آئے درحقیقت مشکل ترین سوالات میں سے ایک ہے۔ اگر ہمیں محض اس بات کا احساس ہو جائے کہ اس سوال کا ایک سیدھا سادہ اور باوثوق جواب تلاش کرنے میں کیا رکاوٹیں پیش آ سکتی ہیں تو سمجھ لیجئے کہ فلسفے کے مطالعے کی ہم نے ابتدا کر دی ہے۔ کیونکہ فلسفہ اسی نوعیت کے بنیادی سوالات کے جواب تلاش کرنے کی کوشش کا نام ہے۔ روزمرہ زندگی اور خود سائنسی فکر کے علی الرغم فلسفہ یہ کام سہل انگاری اور اذعانیت سے نہیں بلکہ سخت ناقدانہ انداز میں سرانجام دیتا ہے۔ فلسفیانہ تنقید کے اس وظیفے میں پس منظر کی حیثیت سے ان عوامل کا ادراک موجود رہتا ہے جو اس قسم کے سوالات کے اشکال کا باعث بنتے ہیں اور یہ آگہی بھی موجود ہوتی ہے کہ ان سوالات کے ضمن میں ہمارے عمومی تصورات کے اندر کس قدر ابہام اور الجھنیں پائی جاتی ہیں۔

اپنی عام زندگی میں ہم بہت سی باتوں کو یقینی قرار دیتے ہیں۔ اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو ان میں اتنے بین اور اس قدر واضح تناقضات نظر آتے ہیں کہ شدید غور وفکر کے بعد ہی سمجھ میں آتا ہے کہ ہم درحقیقت کس بات پر یقین کرنے کے مجاز ہیں۔ یہ قدرتی امر ہے کہ تلاش حق کی ابتداء حاضر اور موجود تجربات سے کی جائے۔ بلاشبہ ایک لحاظ سے علم انہی تجربات کے توسط سے حاصل ہوتا ہے۔ لیکن وہ علم جو بلاواسطہ طور پر ہمارے تجربات ہمیں مہیا کرتے ہیں، عین ممکن ہے صحیح نہ ہو۔ بظاہر میں اس وقت ایک کرسی پر بیٹھا ہوں۔

ایک خاص شکل کی میز میرے سامنے ہے جس پر کچھ اوراق دکھائی دیتے ہیں جن پر قلمی یا چھپی ہوئی تحریر ہے۔ گردن گھما کے دیکھتا ہوں تو مجھے کھڑکی سے باہر عمارتیں، بادل کے ٹکڑے اور سورج دکھائی دیتے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ سورج زمین سے تقریباً نو کروڑ تیس لاکھ میل کے فاصلے پر ہے، یہ ایک آتشیں کرہ ہے جو زمین سے کئی گنا بڑا ہے، یہ کہ زمین کی دوری حرکت کی وجہ سے یہ ہر روز طلوع ہوتا ہے اور ایک غیر محدود مدت تک آئندہ بھی طلوع ہوتا رہے گا۔ مجھے یقین ہے کہ اگر کوئی دوسرا نارمل انسان میرے کمرے میں آئے گا تو وہ وہی کرسیاں، میزیں، کتابیں اور کاغذات دیکھے گا جو میں دیکھ رہا ہوں اور یہ کہ جو میز میں دیکھ رہا ہوں وہی ہے جسے میں اپنے بازو کی ٹیک سے محسوس کر رہا ہوں۔ یہ سب باتیں اس قدر بدیہی نظر آتی ہیں کہ انہیں بیان کرنے کی بھی چنداں ضرورت نہیں بجز اس کے کہ کوئی ایسا شخص مجھ سے استفسار کرے جس کو بنیادی طور پر اس بات میں بھی شک ہو کہ آیا میں کسی شے کو جان بھی سکتا ہوں یا نہیں۔ بہر حال ان تمام باتوں میں احتمال کی گنجائش موجود ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اپنے بیان کی صحت کی جانب سے پوری طرح مطمئن ہو سکیں ان تمام امور پر احتیاط کے ساتھ خاصی بحث وتمحیص کی ضرورت ہے۔

ان مشکلات کی تصریح کے لئے آیئے ایک خاص میز پر اپنی توجہ مرکوز کریں۔ دیکھنے میں یہ مستطیل، بادامی رنگ کی اور چمکدار ہے۔ چھونے میں یہ ہموار، ٹھنڈی اور سخت ہے۔ جب میں اسے کھٹکھٹاتا ہوں تو اس سے لکڑی کی سی آواز آتی ہے۔ کوئی بھی دوسرا شخص جو اس میز کو دیکھے گا، چھوئے گا اور اس کی آواز سنے گا، ان بیانات سے اتفاق کرے گا۔ چنانچہ لگتا ہے کہ اس معاملے میں اشکال کا کوئی پہلو موجود نہیں ہے۔ لیکن جونہی ہم قدرے زیادہ باریک بینی کا مظاہرہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں ہماری مشکلات کا آغاز ہو جاتا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ پوری کی پوری میز حقیقتاً ایک ہی رنگ کی ہے لیکن اس کے وہ حصے جن پر روشنی پڑتی ہے دوسرے حصوں کی نسبت زیادہ اجلے نظر آتے ہیں اور بعض تو روشنی کے انعکاس کی وجہ سے سفید معلوم ہونے لگتے ہیں۔ میں جانتا ہوں کہ اگر میں میز کے پاس حرکت کروں گا تو وہ حصے جو روشنی کو منعکس کر رہے ہیں ہیئت کے اعتبار سے مختلف ہو جائیں گے اور یوں بحیثیت مجموعی میز کے نظر آنے والے تمام رنگوں کی تقسیم و ترتیب بدل جائے گی۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ اگر ایک ہی لمحے میں کئی آدمی میز کو دیکھ رہے

ہوں تو ان میں سے کوئی بھی دو آدمی رنگوں کی بالکل ایک ہی طرح کی ترتیب نہیں دیکھ سکیں گے کیونکہ کوئی بھی دو آدمی ٹھیک ایک ہی زاویہ نگاہ سے میز کونہیں دیکھ سکتے اور زاویہ نگاہ میں کسی بھی قسم کی تبدیلی روشنی کے انداز انعکاس میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور پیدا کردے گی۔ عملی مقاصد کے لئے تو ایسے فرق بالعموم کوئی اہمیت نہیں رکھتے لیکن مثال کے طور پر ایک مصور کے لئے تمام تر اہمیت اسی پہلو کو حاصل ہے۔ مصور کو یہ عادت ترک کرنا پڑتی ہے کہ چیزوں کے وہ رنگ دکھائے جائیں جو فہم عامہ کے مطابق ان کے اصل رنگ ہیں اور چیزوں کے ان رنگوں کو دکھانے کی عادت اپنانا پڑتی ہے جن میں وہ دکھائی دیتی ہیں۔ یہاں ان اختلافات میں سے ایک اختلاف کی بحث کا آغاز ہوتا ہے جو فلسفے میں بہت سی مشکلات کا باعث رہے ہیں یعنی ظاہر اور حقیقت میں اختلاف۔ چیزیں ظاہر کیونکر ہوتی ہیں اور ان کی حقیقت کیا ہے؟ مصور یہ جاننا چاہتا ہے کہ چیزیں ظاہر کس طرح ہوتی ہیں۔ ایک عملی رجحان رکھنے والا آدمی اور ایک فلسفی یہ جاننا چاہتے ہیں کہ ان کی اصل کیا ہے، لیکن ایک فلسفی کی خواہش عملی آدمی کی خواہش سے زیادہ شدید ہوتی ہے اور اس سوال کا جواب دینے میں جو مشکلات پیش آتی ہیں وہ ان سے زیادہ مضطرب بھی ہوتا ہے۔

پھر سے میز کی مثال لیجئے۔ ہم اوپر جس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں اس سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ کوئی رنگ ایسا نظر نہیں آتا جس کے بارے میں صاف طور پر کہہ سکیں کہ بس یہی اس میز یا اس کے کسی حصے کا رنگ ہے کیونکہ میز اگر ایک جانب سے ایک قسم کے رنگوں کی دکھائی دیتی ہے تو دوسری جانب سے دوسرے رنگوں کی اور اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان میں سے بعض رنگوں کو دوسرے رنگوں کے مقابلے میں زیادہ حقیقی شمار کیا جائے۔ اور ہم جانتے ہیں کہ ایک ہی زاویہ نگاہ سے بھی میز کا رنگ مصنوعی روشنی مس ی اک طرح کا، رنگندھے پن کے مریض(Colour Blind) کے لئے کسی اور طرح کا، اور نیلا چشمہ پہننے والے کے لئے ان سے بھی مختلف نظر آئے گا جبکہ تاریکی میں کوئی رنگ سرے سے نظر ہی نہیں آئے گا درآنحالیکہ جہاں تک چھونے اور سننے کا تعلق ہے میز کا ادراک مستقل رہے گا۔ چنانچہ رنگ کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو میز کے اندر موجود ہے بلکہ ایک ایسی صفت ہے جو میز، اس کے دیکھنے والے اور میز پر پڑنے والی روشنی کے انداز، سب پر منحصر ہے۔ جب روزمرہ کی زندگی میں ہم میز کے رنگ کی بات کرتے ہیں تو ہماری مراد اس رنگ سے ہوتی

ہے جو ایک صحیح النظر دیکھنے والے کے لئے ایک معمول کے نقطۂ نظر سے اور روشنی کی عام کیفیات کے تحت ظاہر ہوگا۔ مگر دوسرے رنگ جو مختلف کیفیات کے دوران نظر آتے ہیں اس لائق ہیں کہ انہیں بھی یکساں طور پر حقیقی قرار دیئے جانے کا حقدار گردانا جائے۔ جانبداری کے الزام سے بچنے کے لئے ہم اس بات کا انکار کرنے پر مجبور ہیں کہ میز کا فی نفسہ کوئی ایک مخصوص رنگ ہے۔

یہی بات سطح کاری کے ضمن میں بھی صحیح ہے۔ ننگی آنکھ سے ہمیں لکڑی کی اندرونی دھاریاں نظر آتی ہیں لیکن ویسے میز کی سطح ہموار اور مسطح دکھائی دیتی ہے۔ اگر اسے خوردبین کی مدد سے دیکھیں تو ہمیں ناہمواری کا احساس ہوگا، گویا پہاڑیاں اور وادیاں دکھائی دینے لگیں گی اور ہر قسم کے فرق نمایاں ہو جائیں گے جو اب تک ننگی آنکھ سے پوشیدہ تھے۔ ان دونوں میں سے حقیقی میز کسے کہیں گے؟ قدرتی طور پر ہم یہ کہنا چاہیں گے کہ جو میز ہم خوردبین کی مدد سے دیکھتے ہیں وہ زیادہ حقیقی ہے لیکن ایک زیادہ طاقتور خوردبین استعمال کرنے سے یہ صورت پھر بدل سکتی ہے۔ اب اگر ہمیں اس پر بھروسہ نہیں جو ہم ننگی آنکھ سے دیکھتے ہیں تو اس پر بھروسہ کیوں کریں جسے ہم ایک خوردبین کی مدد سے دیکھتے ہیں؟ یوں حواس پر ہمارا وہ اعتماد متزلزل ہونا شروع ہو جاتا ہے جس سے ہم نے اپنے استدلال کی ابتداء کی تھی۔

یہی حال میز کی شکل کا بھی ہے۔ ہماری عادت ہے کہ ہم چیزوں کی حقیقی شکل کے بارے میں حکم لگا دیتے ہیں اور یہ کام ہم اس قدر بغیر سوچے سمجھے کرتے ہیں کہ اپنی دانست میں گویا ہم واقعتاً حقیقی شکل کو دیکھ رہے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر شے نظر کے مختلف زاویوں سے مختلف شکل کی دکھائی دیتی ہے۔ جو شخص تصویر کشی کا فن سیکھنا چاہتا ہو اسے یہی بات ذہن نشین کرنا ہوتی ہے۔ اگر ہماری میز اصلاً مستطیل ہے۔ تو تقریباً تمام زاویہ ہائے نگاہ سے یوں محسوس ہوگا کہ اس کے دو زاویے حادہ اور دو منفرجہ ہیں۔ اگر دو متقابل اضلاع متوازی ہیں تو یوں معلوم ہوگا کہ دیکھنے والے سے دور کہیں نہ کہیں ایک نقطے پر مل جائیں گے۔ اگر ان کی لمبائی ایک جیسی ہے تو ایسا لگے گا جیسے قریب والا ضلع زیادہ لمبا ہے۔ ایک میز کو دیکھتے ہوئے یہ تمام باتیں عام طور پر نظر انداز ہو جاتی ہیں کیونکہ تجربے نے ہمیں یہ بات سکھلا دی ہے کہ ظاہری شکل ہی کی بنا پر حقیقی شکل کو تعمیر کر لیا جائے اور یہ حقیقی شکل وہ

نہیں ہے جسے ہم دیکھتے ہیں، بلکہ وہ ہے جسے ہم ظاہر سے نتیجہ اخذ کرتے ہیں۔ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں اس کی شکل کمرے میں ہماری ہر نقل و حرکت کے ساتھ مسلسل بدلتی رہتی ہے۔ چنانچہ شکل کے اعتبار سے بھی حواس ہمیں میز کی حقیقت کا نہیں بلکہ محض اس کی ظاہری صورت کا علم دیتے ہیں۔

جب ہم حاسہ لمس پر غور کرتے ہیں تب بھی اسی قسم کی مشکلات پیش آتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ میز چھونے پر ٹھوس پن کا احساس پیدا کرتی ہے اور یہ کہ یہ دبانے کے عمل کو روکتی ہے۔ لیکن ہمارے احساس کا دارومدار اس امر پر ہے کہ ہم اسے کتنے زور سے اور جسم کے کس حصے سے دباتے ہیں۔ چنانچہ جب یہ احساسات ہمارے جسم کے مختلف حصوں پر منحصر ہیں اور دباؤ کی شدت سے اس درجہ متعلق ہیں تو ان کے ذریعے سے میز کی کسی خاص صفت کا براہ راست معلم ہو جانا ناممکن ہے۔ البتہ ان احساسات کو زیادہ سے زیادہ میز کی کسی ایسی صفت کی علامات قرار دیا جا سکتا ہے جو ان احساسات کو پیدا تو کرتی ہے مگر فی الواقع ان میں خود رونما نہیں ہوتی۔ میز کو کھٹکھٹانے سے جو آواز پیدا ہوتی ہے اس پر یہ صورتحال اور بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ منطبق ہوتی نظر آتی ہے۔

معلوم یہ ہوا کہ حقیقی میز ...... اگر کوئی حقیقی میز ہے...... وہ نہیں ہے جس کا تجربہ دیکھنے، چھونے یا سننے سے براہ راست ہوتا ہے۔ حقیقی میز ہمارے علم میں بلا واسطہ آ ہی نہیں سکتی۔ اسے محض بلاواسطہ معلومات سے مستنبط کیا جا سکتا ہے۔ یوں یہاں دو نہایت مشکل سوالات پیدا ہوتے ہیں:

(الف) کیا کوئی حقیقی میز موجود ہے؟

(ب) اگر ہے تو یہ کس نوعیت کی شے ہو سکتی ہے؟

ان سوالات پر غور کرنے کے لئے چند ایسی آسان اصطلاحات کا تعین مددگار ثابت ہوگا جن کے معانی واضح اور صاف ہوں۔ آیئے ان چیزوں کے لئے معطیات حس کی اصطلاح استعمال کریں جن کا حواس کی وساطت سے براہ راست علم ہوتا ہے۔ جیسے رنگ، آواز، بو، ٹھوس پن، کھردرا پن وغیرہ۔ ''حس'' اس تجربے کا نام ہے جس کے ذریعے سے ان چیزوں کا بلا واسطہ علم ہوتا ہے یوں جب ہم کوئی رنگ دیکھتے ہیں تو ہمیں رنگ کی حس موصول ہوتی ہے۔ لیکن رنگ بجائے خود معطیہ حس ہے، حس نہیں ہے۔ رنگ وہ ہے

جس کا ہمیں بلاواسطہ ادراک ہوتا ہے اور حس اس ادراک کا نام ہے۔ یہ امر واضح ہے کہ اگر ہم میز کے بارے میں کچھ جاننا چاہتے ہیں تو یہ معطیات حس کے حوالے سے ممکن ہے۔ مثلاً بادامی رنگ، مستطیل شکل، ہمواری وغیرہ۔ انہیں ہم میز سے منسوب کر دیتے ہیں لیکن ان وجوہ کی بناء پر جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ میز معطیات حس کے مترادف ہے یا یہ کہ معطیات حس بلاواسطہ طور پر میز کے خواص ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی حقیقی میز واقعی موجود ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ معطیات حس کا حقیقی میز سے کیا تعلق ہے۔

ہم حقیقی میز...... اگر یہ موجود ہے...... کو ایک طبیعی شے کہیں گے۔ عمومی مسئلہ یہ ہے کہ معطیات حس کا طبیعی اشیاء سے کیا تعلق ہوتا ہے۔ طبیعی اشیاء کو کلی طور پر مادہ کا نام دیا جاتا ہے۔ چنانچہ ہم اپنے دو سوالوں کو دوبارہ اس طرح پیش کر سکتے ہیں:

(الف) کیا مادہ نام کی کوئی شے موجود ہے؟

(ب) اگر ہے تو اس کی نوعیت کیا ہے؟

بشپ بارکلے (۱۶۸۵ء۔۱۷۵۳ء) پہلا فلسفی تھا جس نے اس نقطۂ نظر کے لیے اپنے دلائل شد و مد کے ساتھ پیش کئے کہ جو چیزیں ہمارے حسی تجربے میں آتی ہیں ان کا ہم سے الگ کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔ اس نے اپنی کتاب

"Three Dialogues between Hylas and Philonus

in Opposition to Sceptics and Atheists"

یہ ثابت کرنے کے لئے لکھی کہ مادہ کا کوئی وجود نہیں اور کائنات محض اذہان اور اذہان کے تصورات پر مشتمل ہے۔ ہیلاس بنیادی طور پر مادے کا قائل تھا لیکن وہ فیلانس کے دلائل کا سامنا نہ کر سکا۔ بحث کے دوران اس نے ہیلاس کو یقین دلا دیا کہ اس کا نقطۂ نظر نہایت بری طرح سے تناقضات اور محالات کا شکار ہے۔ آخر میں تردید مادہ کے بارے میں اس کا اپنا نظریہ یوں سامنے آتا ہے جیسے یہ یکسر ایک فہم عامہ کی سی بات ہو۔ فیلانس کے دلائل مختلف نوعیّتوں کے ہیں۔ ان میں سے بعض وقیع اور محکم ہیں لیکن بعض الجھے ہوئے اور مبہم ہیں۔ تاہم یہ بات ثابت کرنے کا سہرا بارکلے کے سر ہے کہ کوئی نامعقول بات کہے بغیر مادہ کے وجود کا انکار کیا جا سکتا ہے اور اگر کوئی ایسی اشیاء ہیں بھی جو ہم سے الگ مستقل بالذات حیثیت میں موجود ہیں تو وہ ہمارے حسی تجربے کا بلاواسطہ معروض نہیں ہو سکتیں۔

وجود مادہ کے موضوع سے دو مختلف مسائل متعلق ہیں جن کو واضح طور پر پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ عام طور پر ہم مادے سے مراد ایک ایسی چیز لیتے ہیں جو ذہن کا الٹ ہے، جو جگہ گھیرتی ہے اور جو کسی قسم کے بھی فکر و شعور سے عاری ہے۔ بارکلے نے خصوصاً اسی معنی میں مادہ کا انکار کیا ہے۔ گویا وہ اس بات کا انکار نہیں کرتا کہ وہ معطیات حس جنہیں ہم میز کی علامات وجود شمار کرتے ہیں وہ درحقیقت ایک ایسی چیز کی نشانیاں ہیں جو ہم سے بے تعلق اور آزاد ہے۔ وہ تو اس بات کا انکار کرتا ہے کہ یہ چیز غیر ذہنی ہے۔ یعنی نہ تو یہ ذہن ہے اور نہ کسی ذہن کے تصورات۔ بارکلے اعتراف کرتا ہے کہ جب ہم کمرے سے باہر چلے جاتے ہیں یا جب ہم اپنی آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو تب بھی وہاں کوئی شے ضرور موجود ہو سکتی ہے۔ اور جسے ہم میز کا دیکھنا کہتے ہیں ہمارے لئے واقعتاً یہ یقین کر لینے کا جواز مہیا کرتا ہے کہ جب ہم کسی چیز کو نہیں بھی دیکھ رہے ہوتے اس وقت بھی وہ چیز موجود ہوتی ہے۔ مزید برآں اس کا خیال ہے کہ ہمارے نہ دیکھنے کی صورت میں موجود چیز اس چیز سے یکسر مختلف نہیں ہوتی جسے ہم دیکھتے ہیں کیونکہ یہ دیکھے جانے سے بالکل بے نیاز نہیں ہوتی اگرچہ یہ ہمارے دیکھنے کے عمل سے بے نیاز ہوتی ہے۔ یوں اس کی رائے بالآخر یہ قرار پاتی ہے کہ حقیقی میز خدا کے ذہن کا ایک تصور ہے۔ ایسے تصور میں مطلوبہ استحکام اور ہماری ذات سے بے نیازی پائی جاتی ہے اور مادے کی طرح یہ یکسر ناممکن العلم بھی نہیں ہے۔ ہم اسے بلاواسطہ طور پر اور براہ راست نہیں جان سکتے۔ صرف نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں۔

بارکلے کے بعد دوسرے فلاسفہ نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ اگرچہ میز اپنے وجود کے لئے میری بصارت کی محتاج نہیں تاہم کسی نہ کسی ذہن کے ملاحظے (یا کسی اور صورت سے ضابطہ حس میں آنے) کی ضرور محتاج ہے گو یہ لازمی نہیں کہ یہ ذہن خدا ہی کا ذہن ہو۔ بلکہ اکثر اوقات یہ کائنات کا کلی ذہن ہوتا ہے۔ بارکلے کی طرح یہ فلسفی بھی اسی بناء پر یہ نقطہ نظر پیش کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک بجز اذہان اور اذہان کے تصورات و احساسات کے کوئی شے حقیقی ہو ہی نہیں سکتی۔ کم از کم ہماری دانست میں حقیقی نہیں ہو سکتی۔ یہ فلاسفہ اپنی رائے کی حمایت میں جو دلیل پیش کرتے ہیں وہ کچھ اس طرح بیان کی جا سکتی ہے: ''جو کچھ خیال میں آ سکتا ہے وہ صاحب خیال کے ذہن میں آیا ہوا تصور ہے۔ اس

لئے ذہن کے تصورات کے سوا کوئی چیز خیالات میں آ ہی نہیں سکتی۔ گویا ایسی ہر چیز ناممکن التصور ہے اور جو ناممکن التصور ہے، وہ موجود نہیں ہوسکتا۔''

میری رائے میں یہ استدلال مغالطے کا شکار ہے۔ البتہ جو لوگ اس استدلال کو استعمال کرتے ہیں وہ اسے اس قدر اجمال اور غیر پختگی کے ساتھ پیش نہیں کرتے۔ تاہم صحیح ہو یا غیر صحیح، یہ استدلال کسی نہ کسی صورت میں اکثر و بیشتر پیش کیا جا چکا ہے اور بہت سے فلسفیوں بلکہ جمہور فلاسفہ کا یہ موقف رہا ہے کہ اذھان ارو اذھان کے تصورات کے سوا کوئی شے حقیقی نہیں۔ ایسے فلسفیوں کو متصورین کہا جاتا ہے۔ فلسفی جب مادہ کی تصریح کرتے ہیں تو یا تو بارکلے کی طرح کہتے ہیں کہ یہ سوائے تصورات کے اجتماع کے اور کچھ نہیں یا لائبنیز (۱۶۶۴ء ۔ ۱۷۱۶ء) کی طرح یہ کہتے ہیں کہ جو مادہ نظر آتا ہے وہ درحقیقی کم و بیش ناپختہ اذھان کے اجتماع کا نام ہے۔ لیکن یہ فلسفی ارچہ ذہن کے نقیض کی حیثیت سے مادہ کا انکار کرتے ہیں ایک اور مفہوم میں وہ مادے کے وجود کا اقرار کرتے ہیں۔ یاد ہوگا کہ ہم نے دو سوالات اٹھائے تھے (الف) کیا کوئی حقیقی میز موجود ہے؟ (ب) اگر ہے تو یہ کس نوعیت کی شے ہوسکتی ہے؟ اب ہم نے دیکھا ہے کہ بارکلے اور لائبنیز دونوں قائل ہیں کہ حقیقی میز موجود ہے لیکن بارکلے کہتا ہے کہ یہ خدا کے ذہن میں تصورات کا ایک مجموعہ ہے اور لائبنیز کہتا ہے کہ یہ اذہان کی ایک بستی ہے۔ اس طرح دونوں ہمارے پہلے سوال کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ دوسرے سوال کے جواب میں وہ عام لوگوں کی رائے سے اختلاف کرتے ہیں۔ درحقیقت تقریباً تمام فلسفی متفق ہیں کہ حقیقی میز موجود ہے۔ وہ تقریباً سبھی متفق ہیں کہ بالعموم ہمارے معطیات حس (رنگ، شکل ہمواری وغیرہ) خواہ وہ ہماری ذات پر کتنا ہی دارومدار کیوں نہ رکھتے ہوں...... کا وقوع پذیر ہونا کسی ایسی شے کے وجود کی علامت ہے جو ہم سے بے نیاز اور شاید ان سے قطعاً مختلف ہے۔ لیکن پھر بھی ان کے بارے میں خیال یہ ہے کہ جب بھی ہم حقیقی میز سے ایک خاص نسبت پیدا کر لیتے ہیں وہ انہی معطیات حس کو معرض وجود میں لانے کا سبب بن جاتی ہے۔

یہ نقطہ نظر کہ حقیقی میز موجود ہے (خواہ اس کی ماہیت کچھ بھی ہو) جس پر فلاسفہ کا اتفاق ہے نہایت اہم ہے اور قبل اس کے کہ حقیقی میز کی ماہیت پر غور کیا جائے مناسب ہوگا کہ خود اس اتفاق رائے کی وجوہ پر غور کر لیا جائے۔ ہمارا اگلا باب اسی بحث کے لئے

وقف ہوگا کہ حقیقی میز کی موجودگی کے لئے کیا دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں۔

آیئے ایک لمحے کے لئے ان امور پر غور کر لیں جنہیں ہم نے اب تک دریافت کر لیا ہے۔ ہم یہ بات واضح کر سکے ہیں کہ اگر کوئی ایسی شے ہو جس کے بارے میں ہم سمجھیں کہ حواس کی وساطت سے ہم اس کا علم حاصل کر رہے ہیں تو دراصل حواس بلاواسطہ طور پر ہمیں اس شے کی حقیقت کا اس کی خود مکتفی حیثیت میں علم نہیں دیتے بلکہ محض کچھ معطیات حس کی حقیقت کا علم دیتے ہیں جن کا دارومدار ہمارے نزدیک ہمارے اور اس شے کے باہمی تعلق پر ہے۔

لہٰذا جو کچھ ہمیں براہ راست دکھائی دیتا ہے یا محسوس ہوتا ہے وہ محض ظاہر ہے جسے ہم کسی پس پردہ حقیقت کی علامت سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر جو ظاہر ہوتا ہے وہ حقیقت نہیں ہے تو کیا ہمارے پاس یہ جاننے کے لئے ذرائع ہیں کہ آیا کوئی حقیقت ہے بھی ؟ اور اگر ہے تو کیا یہ جاننے کا کوئی طریقہ ہے کہ وہ کیسی ہے؟

ایسے مسائل تحیر و استعجاب کا باعث بنتے ہیں اور سمجھ میں نہیں آتا کہ اس ضمن میں مضبوط مفروضات بھی کیونکر باطل ٹھہرتے ہیں۔ جانی پہچانی میز جو ہماری خیال آرائیوں کے لئے ذرا بھی محرک نہ تھی اب ایک ایسا معما نظر آتی ہے جس میں حیرت ناک امکانات موجود ہیں۔ ایک بات جو میز کے بارے میں ہم وثوق سے جانتے ہیں یہ ہے کہ یہ وہ نہیں ہے جو کہ بظاہر نظر آتی ہے۔ اس سیدھے سادے نتیجے کے بعد مختلف قیاس آرائیاں کرنے کی ہمیں مکمل آزادی ہے۔ لائبنیز کہتا ہے کہ یہ اذھان کا ایک اجتماع ہے۔ بارکلے کہتا ہے کہ یہ خدا کے ذہن کا ایک تصور ہے۔ سنجیدہ سائنسی علم کا نقطہ نظر جو کم محیر العقل نہیں ہے یہ ہے کہ مادہ سریع الحرکت برقی باروں کا ایک عظیم اجتماع ہے۔

ان عجیب وغریب امکانات کو دیکھ کر شک ہوتا ہے کہ شاید میز کا کوئی وجود ہی نہ ہو۔ فلسفہ اگرچہ ان تمام مسائل کا حل پیش کرنے سے قاصر ہے جو ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں لیکن یہ کم از کم ان مسائل کو اٹھانے پر قادر ضرور ہے جو تجسس میں اضافہ کرتے ہیں اور روز مرہ زندگی کی بالکل عام سی چیزوں کے پس پردہ جو حیرانی اور استعجاب کے پہلو موجود ہوتے ہیں انہیں آشکار کرتے ہیں۔

☆☆☆

2-مادے کا وجود

اس باب میں ہمیں دریافت یہ کرنا ہے کہ کیا کسی بھی مفہوم میں کوئی ایسی چیز موجود ہے جسے مادہ کہا جا سکتا ہو۔ کیا میز چند مخصوص صفات کے ساتھ قائم بالذات ہے۔ کیا یہ اس وقت بھی موجود رہتی ہے جب میں اسے دیکھ نہیں رہا ہوتا یا اس صورت میں یہ محض میری قوت متخیلہ کی پیداوار ہوتی ہے...... ایک نہایت طویل خواب کے دوران میں نظر آنے والی ایک توہماتی میز! یہ سوال انتہائی اہمیت کا حامل ہے کیونکہ اگر ہم اشیاء کے مستقل بالذات ہونے کا یقین نہیں کر سکتے۔ دوسرے لوگوں کے اذہان کے بارے میں اس قسم کا یقین کرنے کی اگر کوئی بنیاد ہو سکتی ہے تو وہ ان کے اجسام کا مشاہدہ ہی ہے۔ چنانچہ اگر ہم اشیاء کے مستقل الوجود ہونے کا یقین نہیں کرتے تو گویا ویرانے میں تنہا رہ جائیں گے۔ ممکن ہے ہم یہ سمجھیں کہ پوری کی پوری خارجی دنیا سوائے خواب کے کچھ بھی نہیں ہے اور محض ہم وجود رکھتے ہیں۔ یہ ایک نہایت ناگوار امکان ہے۔ اگرچہ اسے کسی بین دلیل سے غلط ثابت نہیں کیا جا سکتا لیکن اس کو درست تسلیم کرنے کی بھی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ زیر نظر باب میں ہم دیکھیں گے کہ ایسا کیوں ہے؟

قابل اشتباہ معاملات میں پڑنے سے پہلے آیئے ایک ایسا کم و بیش متعین نکتہ تلاش کرنے کی کوشش کریں جہاں سے اس بحث کی ابتداء کر سکیں۔ گو ہم میز کے طبعی وجود کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں ہم ان معطیات حس پر شک نہیں کر سکتے جن کے سبب سے ہم سمجھتے ہیں کہ میز موجود ہے۔ ہمیں اس بات میں شک نہیں ہوتا کہ جب ہم دیکھتے ہیں تو

ایک خاص قسم کی سختی محسوس ہوتی ہے۔ یہ تمام باتیں جو نفسیاتی نوعیت کی ہیں ہم قابل بحث نہیں سمجھتے۔ کسی اور بات میں شک کی گنجائش ہو تو ہو ہمارے بلاواسطہ تجربات میں سے کم از کم بعض قطعی طور پر یقینی معلوم ہوتے ہیں۔

فلسفہ جدید کے بانی ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء۔۱۶۵۰ء) نے ایک طریق کار دریافت کیا تھا جو اب بھی کارآمد ہوسکتا ہے یعنی باضابطہ شک کا طریقہ کار۔ اس نے اس امر پر اصرار کیا کہ وہ کسی ایسی بات پر یقین نہیں کرے گا جو اسے صاف صاف اور صراحت کے ساتھ سچ دکھائی نہ دے۔ جہاں تک گنجائش ہوگی وہ شک کرتا چلا جائے گا اور صرف اس وقت اسے ترک کرے گا جب اسے ترک کرنے کی اسے کوئی خاص وجہ نظر آئے گی۔ اس طریق کار کو استعمال کرنے سے وہ بالآخر قائل ہوگیا کہ وہ تنہا وجود جس کا وہ قطعی طور پر یقین کرسکتا ہے خود اس کا اپنا وجود ہے۔ اس نے کہا فرض کیجئے کہ ایک دھوکے باز دیوزاد ہے جو اپنی شیطنت سے بے اصل چیزوں کو اصلیت کا جامہ پہنا کر دنیائے حواس میں پیش کرتا رہتا ہے۔ ایسے دیوزاد کا وجود قرینے سے بہت بعید معلوم ہوتا ہے لیکن ناممکن بہرحال نہیں ہے۔ اس طرح حواس کے ذریعے سے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان کی اصلیت پر شک کرنا ناممکن ہے کیونکہ اگر یہ وجود نہ ہوتو دیوزاد دھوکہ کس کو دے گا۔ اگر کوئی شخص شک کرتا ہے تو اس کا موجود ہونا تو ضروری ہے۔ کسی بھی تجربے سے گزرنے کے لئے تجربہ کرنے والے کا ہونا ناگزیر ہے۔ اس طرح گویا ایک فرد کے لئے اس کا اپنا وجود قطعی طور پر یقینی ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ کا مقولہ ہے ''میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں۔'' اس تیقن کو بنیاد بنا کر اس نے معلومات کی وہ دنیا پھر سے تعمیر کرنا شروع کر دی جسے اس کے عمل تشکیک نے برباد کر دیا تھا۔ شک کا طریق کار دریافت کر کے اور یہ ثابت کر کے کہ موضوعی باتیں سب سے زیادہ یقینی ہوتی ہیں ڈیکارٹ نے فلسفے کی بڑی خدمت کی ہے جس سے اب بھی فلسفے کے طلبہ کو ہدایت کی روشنی میسر آتی ہے۔

لیکن ڈیکارٹ کا استدلال استعمال کرنے میں کچھ احتیاط ضروری ہے۔ ''میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں۔'' سے جو مفہوم اخذ کیا گیا ہے وہ اس حد سے زیادہ ہے جسے ہم خالصتاً یقینی کہہ سکیں۔ بظاہر یقینی معلوم ہوتا ہے کہ میں جو کل تھا آج بھی وہی ہوں لیکن اصل ''میں'' تک رسائی حاصل کرنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا اصل میز تک اور اس میں مطلق

اور حتمی یقین کی وہ کیفیت نظر نہیں آتی جو جزئی تجربات میں پائی جاتی ہے۔ جب میں اپنی میز کو دیکھتا ہوں اور مجھے ایک خاص بادامی رنگ نظر آتا ہے تو اس تجربے میں جو بات فوری طور پر یقینی ہے وہ یہ نہیں کہ ''میں ایک بادامی رنگ دیکھ رہا ہوں'' بلکہ یہ کہ ''ایک بادامی رنگ دکھائی دے رہا ہے۔'' اس سے بلاشبہ بادامی رنگ دیکھنے والی کسی شے اور دیکھنے والے کسی شخص کا وجود لازم آتا ہے لیکن بجائے خود اس سے کم و بیش مستقل شخصیت کا وہ وجود لازم نہیں آتا جسے ہم ''میں'' کہتے ہیں۔ جہاں تک بلا واسطہ یقین کا تعلق ہے ممکن ہے کہ جو ذات اس بادامی رنگ کا ملاحظہ کرتی ہے اس قدر عارضی ہو کہ اگلے ہی لمحے وہ، وہ نہ رہے۔

پس یہ ہمارے جزئی خیالات اور تاثرات ہی ہیں جنہیں وثوق اولیٰ کا درجہ حاصل ہے اور یہ بات ہمارے معمول کے ادراکات کی طرح ہمارے خوابوں اور ہمارے واہموں کے بارے میں بھی صحیح ہے۔ جب ہم خواب دیکھتے ہیں یا بیداری میں، مثال کے طور پر، ہمیں کوئی بھوت نظر آتا ہے تو ہمیں وہ تحسات یقیناً موصول ہوتے ہیں جو ہم سمجھتے ہیں کہ ہمیں موصول ہو رہے ہیں لیکن مختلف وجوہ کی بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ان تحسات کے مقابل کوئی مادی شے موجود نہیں ہے۔ اس امر تیقن سے جو ہمارے ذاتی تجربات کے علم سے بہر حال متعلق ہے اس نوعیت کے غیر معمولی واقعات کو مستثنٰی کرنے کی حاجت نہیں۔ یہاں ہمیں ایک مضبوط اساس میسر آتی ہے جہاں سے ہم تلاش علم کی ابتداء کر سکتے ہیں۔

مسئلہ زیر بحث یہ ہے مانا کہ ہم اپنے معطیات حس پر پورا یقین رکھتے ہیں لیکن کیا ہم کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ ان معطیات حس کو ان چیزوں کی علامت مان لیں جو اشیائے طبعی کے نام سے موسوم ہیں۔ جب ہم ان تمام معطیات حس کو گنوا چکے ہوں جنہیں ہم فطری طور پر میز سے متعلق قرار دیتے ہیں تو کیا ایسا ہے کہ ہم نے میز کے بارے میں سب کچھ کہہ دیا یا یہ کہ میز اس کے علاوہ بھی کچھ ہے...... معطیات حس سے ماورا! یعنی ایسی چیز جو میرے کمرے سے باہر نکل جانے پر بدستور موجود رہتی ہے۔ فہم عامہ تو بلا تامل اس کا جواب اثبات میں دے گا۔ ایسی چیز جس کی خرید و فروخت ہو سکے، جسے اپنی جگہ سے ہٹایا جا سکے، جس پر پوشش ڈالی جا سکے، وغیرہ محض ہمارے معطیات حس کا ایک مجموعہ قرار نہیں دی جا سکتی۔ اگر پوشش سے میز پوری طرح ڈھانپ دی جائے تو میز سے ہمیں کوئی معطیات حس موصول نہیں ہوں گے۔ اگر میز کی ترکیب تمام تر معطیات حس ہی سے ہوئی ہوتی تو

اس صورت میں اس کا وجود ختم ہو جاتا۔ اس کی پوشش ہوا میں معلق رہ جاتی اور میز کی جگہ پر پوشش کا ٹھہر جانا محض معجزہ کے ذریعہ سے ممکن ہو سکتا۔ یہ صریحاً لغو معلوم ہوتا ہے لیکن جو شخص فلسفی بننا چاہتا ہے اسے لغویات سے گھبرانا نہیں چاہیئے۔

ہم جو یہ سمجھتے ہیں کہ معطیات حس سے مستزاد ایک طبیعی شے بھی ہونی چاہئے۔ تو اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ ہمیں مختلف افراد کے لئے ایک شے مشترک کا وجود درکار ہوتا ہے۔ جب کھانے کی میز کے اطراف میں دس افراد بیٹھے ہوں تو یہ فرض کرنا بالکل خلاف عقل ہوگا کہ ان سب کو ایک ہی میز پوش، ایک سی چھریاں، ایک سے کانٹے، چمچ اور گلاس دکھائی نہیں دے رہے لیکن معطیات حس جداگانہ طور پر ہر فرد کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں جو کچھ بلاواسطہ ایک فرد کی نگاہ کے سامنے ہوگا وہ دوسرے کے پیش نظر نہیں ہو سکتا۔ وہ سب اشیاء کو قدرے مختلف نقطہ ہائے نظر سے دیکھتے ہیں اور یوں ان کو قدرے مختلف دیکھتے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی ایسی عمومی اور مستقل الوجود اشیاء ہو سکتی ہیں جو کسی بھی مفہوم میں بہت سے افراد کے علم میں آ سکیں تو پھر شخصی اور جزئی معطیات حس سے ماورا کچھ ضرور موجود ہونا چاہئے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسی عمومی اور مستقل الوجود اشیاء کے ہونے کا ثبوت کیا ہے۔

قدرتی طور پر اس کا پہلا جواب تو یہ نظر آتا ہے کہ اگرچہ میز مختلف افراد کو کچھ کچھ مختلف دکھائی دیتی ہے تاہم جب وہ میز کی طرف نگاہ کرتے ہیں تو سب کو کم و بیش ایک ہی قسم کی چیزیں نظر آتی ہیں۔ مناظر کے جو باہمی امتیازات ہیں ان کا دارومدار صرف قوانین تناظر اور روشنی کے انعکاس پر ہے۔ اس طرح یہ بات اخذ کرنا آسان ہو جاتا ہے کہ ایک مستقل شے موجود ہے جو مختلف افراد کے معطیات حس کی تہ میں پوشیدہ ہے۔ میں نے اپنی میز سابق صاحب خانہ سے خریدی تھی۔ میں اس کے معطیات حس نہیں خرید سکتا تھا جو اس کے جانے کے ساتھ ہی ختم ہو گئے تھے لیکن جو میں خرید سکتا تھا اور جسے میں نے فی الواقع خریدا وہ میز کے سابق مالک کے سے معطیات حس حاصل کرنے کی ایک معتبر توقع تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ مختلف افراد کے معطیات حس باہم متشابہ ہوتے ہیں۔ ایک مخصوص جگہ پر ایک فرد مختلف اوقات میں ایک ہی طرح کے معطیات حس رکھتا ہے۔ اس بناء پر ہم سمجھتے ہیں کہ معطیات حس سے ماورا کوئی مستقل اور مشترک شے بھی ہے جو مختلف اوقات میں اور مختلف اشخاص کے لئے مخصوص معطیات حس پیدا کرتی رہتی ہے۔

مندرجہ بالا استدلال میں ہم نے فرض کر لیا ہے کہ میرے علاوہ دوسرے افراد بھی موجود ہیں۔ یوں ہم مغالطہ مصادرہ علی المطلوب کا شکار ہوئے ہیں۔ دوسرے افراد چند معطیات حس کی بناء پر میرے پیش نظر ہوتے ہیں۔ مثلاً ان کی صورت، آواز وغیرہ اور اگر میرے پاس یہ ماننے کی کوئی وجہ نہ ہو کہ میرے معطیات حس سے مستغنی طبیعی اشیاء موجود ہیں تو میرے پاس اس بات کی بھی وجہ نہیں ہونی چاہئے کہ دوسرے افراد حقیقی دنیا میں موجود ہیں۔ چنانچہ جب ہم یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہمارے معطیات حس سے مستغنی اشیاء موجود ہونی چاہئیں تو ہم دوسرے افراد کی شہادت کو استعمال نہیں کر سکتے کیونکہ اس شہادت میں خود ہمارے معطیات حس شامل ہیں اور جب تک ہمارے معطیات حس کا ہم سے مستغنی چیزوں کی علامت ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ دوسرے لوگوں کے تجربات نتیجتہ اخذ نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا اگر ممکن ہو تو ہمیں خود اپنے خالص ذاتی تجربات کے وہ خصائص ڈھونڈنے چاہئیں جو ہماری ذات اور ذاتی تجربات سے متغائر چیزوں کے وجود کا ثبوت بہم پہنچائیں یا کم از کم یہ ثبوت بہم پہنچانے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

ایک لحاظ سے ہمیں یہ بات مان لینی چاہئے کہ ہم اپنی ذات اور اپنے ذاتی تجربات کے علاوہ کسی شے کے وجود کو کبھی بھی ثابت نہیں کر سکتے۔ اس مفروضے میں کوئی منطقی قباحت نہیں کہ دنیا میری ذات، میرے تخیلات و تاثرات اور حواس سے عبارت ہے اور یہ کہ ان کے علاوہ سب واہمہ ہے۔ ممکن ہے خواب میں ایک نہایت پیچیدہ دنیا دیکھنے میں آئے لیکن جب ہم بیدار ہوتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ یہ محض ایک دھوکا تھا۔ دوسرے الفاظ میں خواب کے دوران معطیات حس کے مقابل وہ طبیعی اشیاء نہیں ہوتی جو فطری طور پر ہم سمجھتے ہیں کہ ہونی چاہئیں (یہ سچ ہے کہ اگر طبیعی دنیا کا وجود تسلیم ہے تو ممکن ہے خوابوں میں معطیات حس کی وجوہ طبیعی ہوں۔ مثلاً یہ ممکن ہے کہ دروازے کو دھماکے سے بند کرنے کی وجہ سے ایک بحری جنگ کا منظر دکھائی دینے لگے۔ اس صورت میں اگرچہ میرے معطیات حس کا سبب طبیعی ہے لیکن ان کے بالمقابل طبیعی شے موجود نہیں) اس مفروضے میں کوئی منطقی احالہ نہیں کہ زندگی تمام تر ایک خواب ہے جس میں جو چیزیں ہمیں نظر آتی ہیں سب کی سب خود ہماری اپنی پیدا کردہ ہیں۔ اگرچہ یہ منطقی طور پر محال نہیں اسے سچ مان لینے کی بھی ہمارے پاس کوئی وجہ نہیں۔ زندگی کے حقائق کی توجیہہ کرنے کے

لئے یہ ایک کم سادہ مفروضہ ہے بہ نسبت فہم عامہ کے اس مفروضے کے کہ ہم سے الگ اشیاء حقیقتہً موجود ہیں جن کی فعلیت کے ردعمل کے طور پر ہم میں حواس پیدا ہوتے ہیں۔

اشیاء حقیقتہً موجود ہیں۔ اس مفروضے کی سادگی کا اعتراف کرنا بڑا آسان ہے۔ اگر ایک لمحے میں بلی کمرے کے ایک حصے میں دکھائی دے اور دوسرے لمحے میں دوسرے حصے میں تو یہ سمجھ لینا فطری ہے کہ ایک حصے سے حرکت کر کے درمیان میں کئی مقامات سے ہوتی ہوئی وہ دوسرے حصے میں چلی گئی، لیکن اگر یہ میرے معطیات حس کا ایک مجموعہ ہوتی تو یہ کبھی کسی ایسی جگہ پر نہیں ہو سکتی تھی جہاں میں نے اسے نہیں دیکھا۔ اس صورت میں مجھے ماننا پڑے گا کہ میرے نہ دیکھنے کے دوران اس کا وجود مفقود ہو گیا تھا اور پھر نئی جگہ پر یہ اچانک معرض وجود میں آ گئی۔ اگر بلی کا وجود ہے، قطع نظر اس بات کے کہ میں اسے دیکھتا ہوں یا نہیں دیکھتا، تو ہم خود اپنے تجربے کی بناء پر سمجھ سکتے ہیں کہ دو غذاؤں کے درمیان یہ کس طرح بھوکی ہوتی ہے۔ لیکن میرے نہ دیکھنے کی صورت میں اگر یہ موجود نہیں ہوتی تو بات بڑی عجیب سی ہو گی کہ بلی کے غیر موجود ہونے کی حالت میں اس کی بھوک اتنی ہی تیزی سے بڑھتی ہے جتنی کہ موجودہ ہونے کی حالت میں۔ اور اگر بلی محض معطیات حس پر مشتمل ہے تو پھر یہ بھوکی نہیں ہو سکتی کیونکہ صرف میری اپنی بھوک ہی میرے لئے معطیہ حس قرار پا سکتی ہے۔ چنانچہ بلی کی نمائندگی کرنے والے معطیات حس جن سے بلی کی بھوک کا علم ہونا ایک فطری سی بات نظر آتی تھی بالآخر ایک ناقابل توجیہ امر بن جاتا ہے۔ خصوصاً جب ان معطیات کو محض حرکات اور مختلف الوان کے دھبوں سے وابستہ کیا جائے جن کو بھوک کا لگنا اتنا ہی محال ہے جتنا کہ ایک مثلث کا فٹ بال کھیلنا۔

لیکن اس بلی والی مثال میں جو دقتیں پیش آتی ہیں وہ ان دقتوں کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں ہیں جو انسانوں کی صورت میں پیش آتی ہیں۔ جب انسان باتیں کرتے ہیں...... یعنی جب ہم مخصوص قسم کی آوازیں سنتے ہیں، جنہیں ہم مخصوص قسم کے خیالات و تصورات کے ساتھ وابستہ قرار دے دیتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی ہم ہونٹوں کی کچھ حرکات اور چہرے کی وضع قطع کو دیکھتے ہیں...... تو اپنے آپ کو یہ باور کرانا بہت مشکل ہے کہ جو کچھ ہم سن رہے ہیں، یہ کسی فکر کا اظہار نہیں ہے کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ ہم بھی اسی قسم کی آوازیں نکالتے ہیں۔ اگرچہ ایسی صورت بلاشبہ خواب کی حالت میں بھی پیش آتی ہے

جب ہم غلطی سے دوسرے لوگوں کا وجود مان لیتے ہیں مگر خوابوں میں ہر بات کم و بیش اسی عالم کی تجویز کردہ ہوتی ہے جسے ہم عالم بیداری کہتے ہیں۔ بلکہ اگر طبیعی دنیا کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو خوابوں کی توجیہ بھی سائنس کی رو سے ممکن ہے۔ پس ہر اصول سادگی کا تقاضا یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے اس فطری خیال پر قائم رہیں کہ ہمارے اور ہمارے معطیات حس کے علاوہ بھی واقعی کچھ چیزیں ضرور ہیں جو اپنے وجود کے لئے ہمارے ادراک کی محتاج نہیں۔

یہ امر واقعہ ہے کہ ہم بنیادی طور پر دلائل کی بناء پر بیرونی دنیا کے وجود کے قائل نہیں ہوتے بلکہ جونہی سوچنے سمجھنے کی صلاحیت ہم میں پیدا ہوتی ہے ہم اس عقیدے کو پہلے سے اپنے اندر موجود پاتے ہیں۔ اسے ہم جبلی عقیدہ کہہ سکتے ہیں۔ اس عقیدے کو شک کی نگاہ سے دیکھنے کی بجز اس کے کوئی وجہ نہیں کہ کم از کم بصارت کی صورت میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہم جبلی طور پر ہی معطیہ حس کو مستقل بالذات شے قرار دے دتے ہیں جبکہ دلائل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ معطیہ حس اور شے دونوں ایک نہیں ہو سکتے۔ لیکن ایک طرح پر اس دریافت سے ہمارے اس جبلی عقیدے کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا کہ ایسی چیزیں موجود ہیں جو ہمارے معطیات حس سے مطابقت رکھتی ہیں۔ یہ امر گو قوت لامسہ کے بارے میں کچھ عجیب سا معلوم ہوتا ہے لیکن جہاں تک سونگھنے، چکھنے اور سننے کا تعلق ہے ذرا بھی حیرت انگیز نہیں۔ اب چونکہ اس عقیدے سے کسی بھی قسم کی مشکلات پیدا نہیں ہوتیں بلکہ اس سے ہمارے تجربات کے بیان میں سادگی اور نظم و ضبط پیدا ہوتا ہے اس لئے اسے مسترد کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔ پس اس بناء پر ...... اگرچہ خواب کی مثال پیش نظر ہونے کے باعث دل میں تھوڑا سا شک پیدا ہو گیا ہے...... ہم تسلیم کر سکتے ہیں کہ خارجی دنیا حقیقتہً موجود ہے اور یہ کہ اس کی موجودگی اس امر پر منحصر نہیں کہ ہم پیہم اس کا ادراک کرتے رہیں۔

وہ استدلال جس کی بناء پر ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں یقیناً اتنا مضبوط نہیں جتنا کہ ہونا چاہئے تھا۔ لیکن اکثر فلسفیانہ استدلال اسی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ لہٰذا مناسب ہو گا کہ اس کے عمومی خصائص اور اس کی صحت پر مختصراً غور کر لیا جائے۔ ہم جانتے ہیں کہ ہر قسم کے علم کی عمارت ہمارے جبلی عقائد پر استوار ہونی چاہئے۔ اگر ان عقائد کو رد کر دیا

جائے تو کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔ لیکن جبلی عقائد میں سے بعض دوسروں کی نسبت زیادہ پختہ ہوتے ہیں اور ان میں سے بہت ایسے بھی ہیں جو استمرار اور تلازم کی بناء پر ایسے عقائد سے گڈ مڈ بھی ہو جاتے ہیں جو درحقیقت جبلی نہیں ہوتے لیکن غلطی سے جبلی شمار ہونے لگتے ہیں۔

فلسفے کو ہمارے جبلی عقائد کا نظام مرتب کرنا چاہیئے۔ اس ضمن میں ابتداء ان عقائد سے ہونی چاہیئے جو سب سے زیادہ قوی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کو حتی الواسع الگ الگ اور غیر متعلقہ زوائد سے معرا پیش کرنا چاہیئے۔ اسے بڑی احتیاط سے یہ لحاظ رکھنا چاہیئے کہ ہمارے مجموعہ عقائد کی بالآخر جو صورت قرار پائے۔ اس میں کوئی عقیدہ سکی دوسرے عقیدے سے متصادم نہ ہو بلکہ سب ایک مربوط نظام کی شکل اختیار کیے ہوئے ہوں۔ سکی بجلی عقیدے کو رد کرنے کی اس کے سوا کوئی وجہ نہیں ہوسکتی کہ وہ دوسرے عقائد جبلیہ سے متناقض ہے۔ اس لیے اگر سارا نظام مربوط اور اندرونی تناقضات سے پاک ہے تو یقیناً یہ اس لائق ہے کہ اسے قبول کر لیا جائے۔ یہ امکان بہر حال باقی رہتا ہے کہ ہمارے تمام عقائد یا ان میں سے چند غلط ہوں۔ اس لیے ان سب کے بارے میں شک کا خفیف سا عنصر باقی رہنا ناگزیر ہے۔ لیکن اگر ہم نے کسی عقیدے کو رد کرنا ہے تو اسے کسی دوسرے عقیدے یک بناء پر ہی رد کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اپنے جبلی عقائد اور ان عقائد کی تصریحات کو ایک نظام میں ترتیب دینے سے اور اگر ضروری ہو تو، یہ دیکھنے کے بعد کہ ان میں سے کن عقائد کی ترمیم و تنسیخ بہت زیادہ ضروری ہے ہم اپنے علم کی ایک ایسی باقاعدہ اور منظّم عمارت تعمیر کر سکتے ہیں جو صرف ان جبلی عقائد کی بنیاد پر قائم ہو۔ اس میں غلطی کا امکان پھر بھی باقی رہتا ہے۔ تاہم اگر ہم حتمی طور پر قبول کر لینے سے پہلے نظام عقائد کے مشتملات کے باہمی تعلق پر غور کر لیں اور ان کا تنقیدی جائزہ لے لیں تو اس امکان کو بہت کم کیا جا سکتا ہے۔

فلسفہ کم از کم یہ وظیفہ سرانجام دے سکتا ہے۔ اکثر فلسفیوں کا، صحیح یا غلط طور پر، یہ عقیدہ ہے کہ فلسفہ اس سے بھی بہت زیادہ کر سکتا ہے یعنی یہ کہ یہ ہمیں کائنات بحیثیت کل اور حقیقت مطلقہ کی نوعیت کے بارے میں علم فراہم کر سکتا ہے جو کہ فلسفہ کے سوا کسی اور حوالے سے ممکن نہیں۔ قطع نظر اس کے کہ اس عظیم مقصد کا حصول واقعتہ ممکن ہے یا نہیں

فلسفہ کم از کم وہ منسکرانہ اور واجبی کردار ضرور ادا کر سکتا ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ وہ لوگ جو فہم عامہ کی صداقت کو شک کی نگاہ سے دیکھنا شروع کر دیتے ہیں ان کے نزدیک فلسفیانہ مسائل کے حل میں جو محنت شاقہ درکار ہوتی ہے اس کی تصویب کے لیے یہ کردار کافی بھی ہے۔

☆☆☆

3-مادے کی نوعیت

گزشتہ باب میں اگرچہ دلائل سے ثابت نہیں ہوا لیکن اس بات کے قرین عقل ہونے پر اتفاق کیا جا چکا ہے کہ معطیات حس...... مثلاً میز سے متعلقہ معطیات حس...... درحقیقت کسی ایسے وجود کی علامت ہوتے ہیں جو ہم سے اور ہمارے ادراکات سے ماورا ہے۔ گویا میں نے طے کر لیا ہے کہ رنگ، صلابت آواز وغیرہ کے احساسات (جن سے میرے لئے میز کا ظاہر مرتب ہوتا ہے) سے ماورا کوئی اور چیز بھی ہے جس کے لیے یہ احساسات ظواہر کا درجہ رکھتے ہیں۔ جب بھی میں اپنی آنکھیں بند کرتا ہوں رنگ کا احساس ختم ہو جاتا ہے۔ جب میں اپنے بازو میز سے ہٹا لیتا ہوں صلابت کا حساس ختم ہو جاتا ہے۔ جب میں انگلیوں کے جوڑوں سے میز کو تھپتھپانا بند کر دیتا ہوں تو آواز کا احساس ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن مجھے یہ یقین کبھی نہیں ہوتا کہ جب یہ تمام احساسات ختم ہو جاتے ہیں تو میز بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ میز کے مسلسل معرض وجود میں رہنے کی بناء پر ہی ہے کہ جب میں دوبارہ آنکھیں کھولتا ہوں، ہاتھ میز پر رکھتا ہوں اور میز کو انگلیوں کے جوڑوں سے تھپتھپاتا ہوں تو یہ تمام معطیات حس عود کر آتے ہیں۔ اس باب میں جس مسئلے پر غور کرنا ہے وہ یہ ہے کہ اس حقیقی میز کی نوعیت کیا ہے جو میرے ادراک کے بغیر بھی موجود رہتی ہے۔

اس سوال کا ایک جواب طبیعیات میں ملتا ہے جو اگرچہ کسی قدر نامکمل اور ایک حد تک محض مفروضہ ہے مگر اپنی جگہ پر قابل قدر ضرور ہے۔ طبیعی علوم نے کم و بیش لاشعوری طور پر یہ نظریہ قائم کر لیا ہے کہ فطرت کے جملہ مظاہر کی اصل صرف ''حرکت'' ہے۔ روشنی،

حرارت اور آواز سب موجی حرکات کی مرہون منت ہیں جو اپنے منابع سے سفر کرتی ہوئی اس شخص تک پہنچتی ہیں جو روشنی دیکھتا ہے، حرارت محسوس کرتا ہے یا آواز سنتا ہے۔ جس شے میں یہ موجی حرکات ہوتی ہیں وہ یا تو ''ایتھر'' ہے یا ''مادہ کثیف'' لیکن بہرکیف یہ وہی چیز ہے جسے فلسفی مادہ کہتے ہیں۔ سائنس دان اسے جن اوصاف سے متصف کرتا ہے وہ صرف دو ہیں: مکان کے اندر ہونا اور قوانین حرکت کے مطابق حرکت کرنا کا اہل ہونا۔ سائنس کو اس بات سے انکار نہیں کہ اس کی خصوصیات اور بھی ہوسکتی ہیں لیکن اگر ایسا ہے بھی تو یہ خصوصیات سائنس دان کے لیے بے فائدہ ہیں اور مظاہر کی تشریح و توضیح میں کسی طرح بھی اس کے لیے مددگار ثابت نہیں ہوسکتیں۔

بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ ''روشنی'' موجی حرکت کی ایک صورت ہے لیکن یہ ایک گمراہ کن سی بات ہے کیونکہ جو روشنی ہمیں بلاواسطہ دکھائی دیتی ہے یعنی جو ازروئے حواس براہ راست ہمارے علم میں آتی ہے وہ ''موجی حرکت کی ایک صورت'' نہیں ہے بلکہ بالکل ہی ایک دوسری چیز ہے: ایک ایسی شے جس سے ہم سب (بشرطیکہ نابینا نہ ہوں) آشنا ہیں مگر اسے بیان کر کے کسی نابینا شخص کو اس کا مفہوم سمجھا نہیں سکتے۔ اس کے برعکس ''موجی حرکت'' کا مفہوم ایک نابینا شخص کو بخوبی سمجھایا جاسکتا ہے کیونکہ چھونے کی حس سے وہ مکانیت کا علم حاصل کرسکتا ہے اور بحری سفر کے ذریعے وہ موجی حرکت کا تجربہ بھی تقریباً اتنا ہی اچھا کرسکتا ہے جتنا کہ ہم کر سکتے ہیں۔ روشنی کا مفہوم ایسا ہے کہ ایک نابینا شخص اسے کبھی بھی سمجھ نہیں سکتا اور نہ اسے ہم یہ مفہوم سمجھا سکتے ہیں۔

اب یہ شے جس سے ہر نابینا شخص آگاہ ہے سائنس کے اعتبار سے بھی خارجی دنیا میں کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتی کیونکہ یہ تو صرف روشنی دیکھنے والوں کی آنکھوں اور اعصاب و دماغ پر ایک خاص قسم کی موجوں کے اثر انداز ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔ جب یہ کہا جائے کہ روشنی موج ہے تو اس کا درحقیقت یہ مطلب ہوگا کہ یہ موج ہمارے احساس نور کی علت طبیعی ہے لیکن روشنی بذات خود (یعنی جو کچھ کہ بینا اشخاص کے تجربے میں ہی آسکتا ہے اور جس سے نابینا اشخاص محروم ہیں) سائنس کی رو سے اس دنیا کا کوئی حصہ نہیں جو ہم سے اور ہمارے حواس سے ماورا ہے۔ دوسرے حواس کے بارے میں بھی اسی قسم کی بات کہی جاسکتی ہے۔

دنیائے سائنس صرف رنگوں اور آوازوں سے ہی محروم نہیں ہے بلکہ یہ اس فضائے بسیط سے بھی عاری ہے جو ہماری قوائے باصرہ و لامسہ نے بنا رکھی ہے۔ سائنس کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ مادہ فضائے بسیط کے اندر موجود ہو لیکن یہ فضا بالکل وہ نہیں ہے جو ہمارے چھونے اور دیکھنے میں آتی ہے بلکہ جو فضا چھونے میں آتی ہے وہ اور ہے اور جو دیکھنے میں آتی ہے وہ اور ہے۔ بچپن کے تجربے سے ہی ہم نے سیکھ رکھا ہے کہ جو چیزیں دیکھنے میں آتی ہیں وہ کیونکر چھوئی جائیں یا جنہیں اپنے جسم سے چھوتا ہوا پائیں انہیں کیونکر دیکھیں۔ لیکن سائنس کی فضا نہ تو فضائے بصری ہے اور نہ فضائے لمسی۔ یہ ان دونوں کے درمیان غیر جانبدار حیثیت رکھتی ہے۔

پھر مختلف افراد اپنے اپنے نقطہ نظر کے مطابق ایک ہی چیز کو مختلف شکلوں میں دیکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک گول سکہ جسے ہم ہمیشہ گول ہی سمجھیں گے دیکھنے میں، جب تک ہم ٹھیک اس کے سامنے نہ ہوں، بیضوی نظر آئے گا۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ گول ہے تو دراصل ہم یہ کہہ رہے ہوتے ہیں کہ اس کی ایک حقیقی شکل ہے جو اس کی ظاہری شکل سے مختلف ہے یعنی جو اس کے بطون سے تعلق رکھتی ہے اور اس کے ظاہر سے مختلف ہے۔ لیکن یہ حقیقی شکل جو سائنس کو مطلوب ہے حقیقی فضا میں ہونی چاہیے نہ کہ اس فضائے ظاہری میں جو کسی بھی مخصوص فرد کی ہوسکتی ہے۔ حقیقی فضا میں عمومیت پائی جاتی ہے جبکہ ظاہری فضا صاحب ادراک کے ساتھ مخصوص ہے۔ مختلف افراد کی انفرادی فضاؤں میں ایک ہی شے کی مختلف اشکال ظاہر ہوتی ہیں۔ چنانچہ حقیقی فضا جس میں اس شے کی شکل حقیقی ہوتی ہے یقیناً انفرادی اور شخصی فضاؤں سے مختلف ہوگی۔ پس سائنس کی فضا اگرچہ ہماری دیکھی ہوئی اور چھوئی ہوئی فضاؤں سے متعلق ہے یہ بعینہ وہ نہیں ہے۔ یہ بات بہر حال تحقیق طلب ہے کہ اس تعلق کی اصل نوعیت کیا ہے۔

اوپر ہم مشروط طور پر اس بات سے اتفاق کر چکے ہیں کہ طبیعی اشیاء گو ہمارے معطیات حس سے بالکل مشابہ نہیں ہوسکتیں یہ ہمارے احساسات کی علت ضرور قرار دی جا سکتی ہیں۔ ان طبیعی اشیاء کا وجود سائنسی فضا میں ہے جسے ہم فضائے طبیعی بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہاں اس بات کو ملحوظ رکھنا اہم ہے کہ اگر اشیائے طبیعی ہمارے احساسات کی علت ہیں تو ایک فضائے طبیعی بھی ہونی چاہئے جس میں یہ اشیائے طبیعی اور ان کے علاوہ ہمارے

اعضائے حواس، اعصاب اور دماغ سب پائے جائیں۔ احساس لمس ہم کو اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی چیز کو مس کرتے ہیں یعنی جب ہمارے جسم کا کوئی حصہ فضائے طبیعی کے اندر ایک ایسے مقام پر واقع ہوتا ہے جو اس مقام سے نہایت قریب ہو جہاں کوئی چیز واقع ہے۔ہمیں کوئی چیز اس وقت نظر آتی ہے جب فضا کے اندر اس کے اور ہماری آنکھوں کے درمیان کوئی کثیف چیز حائل نہ ہو۔ اسی طرح کسی چیز کا سننا، سونگھنا یا چکھنا اسی حالت میں ممکن ہے جب ہم اس کے کافی قریب ہوں یا جب یہ ہماری زبان کو چھولے یا یہ طبیعی فضا میں ہمارے جسم کی مناسبت سے ایک خاص مقام پر واقع ہو۔ ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ فلاں چیز سے فلاں حالت میں کس قسم کے احساسات پیدا ہوں گے جب تک خود کو اور اس شے متعلقہ کو ایک ہی فضائے طبیعی میں نہ مانا جائے کیونکہ اپنی اور شے متعلقہ کی باہم متناسب مکانیت سے ہی پتہ چلتا ہے کہ وہ شے ہم میں کیا احساس پیدا کرے گی۔

ہمارے معطیات حس ہماری شخصی فضا میں واقع ہوتے ہیں جو یا تو بصری ہو سکتی ہے یا لمسی یا کوئی اور مبہم تر فضا جو دوسرے حواس سے متعلق ہو۔ سائنس اور فہم عامہ کے مطابق ایک عمومی اور اجتماعی طبیعی فضا موجود ہے جس میں طبیعی اشیاء واقع ہیں اگر واقعی ایسا ہے تو طبیعی فضا میں طبیعی اشیاء کی مختلف مکانیتیں ہماری شخصی فضا میں معطیات حس کی مختلف مکانیتوں کے مطابق ہونی چاہئیں۔ اس امر کو یقینی تصور کر لینے میں کوئی مشکل نہیں ہونی چاہئے۔ اگر کسی سڑک پر ہمیں ایک گھر دوسرے گھر سے قریب تر نظر آتا ہے تو ہمارے دوسرے حواس اس بات کی شہادت دیں گے کہ یہ قریب تر ہے۔ مثال کے طور پر اگر ہم سڑک پر چلیں تو اس گھر تک نسبتاً جلدی پہنچ جائیں گے۔ دوسرے لوگ اس بات سے اتفاق کریں گے کہ وہ مکان جو ہمیں قریب تر دکھائی دیتا ہے وہی ہمارے قریب تر ہے۔ سرکاری پیمائش بھی اسی نقطۂ نظر کی توثیق کرے گی۔ چنانچہ اس طرح ہر چیز ان گھروں کے اسی باہمی تناسب مکانی کی طرف رہنمائی کرتی ہوئی پائی جائے گی جو ان معطیات حس سے مطابقت رکھتی ہے جو ان گھروں کی جانب نظر اٹھانے سے ہم دیکھتے ہیں۔ اس لحاظ سے ہم یقین کر سکتے ہیں کہ ایک فضائے طبیعی ہے جس میں طبیعی اشیاء کا تناسب مکانی ہماری فضائے شخصی میں واقع معطیات حس کے تناسب مکانی سے مطابقت رکھتا ہے۔ یہی فضائے طبیعی ہے جو جیومیٹری کا موضوع بحث ہے اور طبیعیات اور فلکیات کے مسلمات میں سے ہے۔

یہ مان لینے کے بعد کہ ایک فضائے طبیعی موجود ہے جو یوں شخصی فضاؤں سے مطابقت رکھتی ہے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس فضائے طبیعی کی خود اپنی نوعیت کے بارے میں ہم کیا واقفیت حاصل کر سکتے ہیں۔ ہمارے علم میں صرف اتنی ہی بات آ سکتی ہے جس سے مطابقت کا پتہ چل جائے۔ دوسرے الفاظ میں ہم اس کی خود اپنی نوعیت کے بارے میں کچھ نہیں جان سکتے۔ ہمیں یہ آگاہی ضرور حاصل ہو سکتی ہے کہ طبیعی اشیاء کے تناسب مکانی سے ان میں کس طرح کی باہمی ترتیب پیدا ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر ہم یہ جان سکتے ہیں کہ گرہن کے دوران زمین، چانداور سورج ایک خط مستقیم میں ہوتے ہیں گو اپنی فضائے بصری کے خط مستقیم کی طرح طبیعی خط مستقیم کی نوعیت سے ہم آگاہ نہیں ہو سکتے۔ اس طرح فضائے طبیعی میں خود فاصلوں کے مقابلے میں فاصلوں کے باہمی تناسب سے زیادہ آگاہی حاصل کر سکتے ہیں۔ ہم یہ علم حاصل کر سکتے ہیں کہ ایک فاصلہ دوسرے سے زیادہ ہے یا یہ کہ دونوں فاصلے ایک ہی خط مستقیم پر واقع ہیں لیکن طبیعی فاصلوں کی وہ بلا واسطہ معرفت ہمیں حاصل نہیں ہو سکتی جو ہمیں اپنی فضائے شخصی کے فاصلوں کی ہوتی ہے یا جو رنگوں، آوازوں اور دوسرے معطیات حس کی ہوتی ہے۔ فضائے طبیعی کے بارے میں ہمیں ان تمام باتوں کا علم ہو سکتا ہے جو فضائے بصری کی صورت میں کسی پیدائشی اندھے کو دوسروں سے پوچھنے پر معلوم ہو جائیں۔ لیکن جو باتیں فضائے بصری کی صورت میں پیدائشی اندھے کے علم میں نہیں آ سکتیں وہ فضائے طبیعی کی صورت میں ہمارے علم سے بھی بعید رہیں گی۔ ہم ان تناسبات کے خواص سے ضرور آگاہ ہو سکتے ہیں جو معطیات حس کے مطابقت باقی رکھنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں مگر جن حدود کے مابین یہ تناسبات قائم ہوتے ہیں ان کی اصلیت کا علم ہمیں نہیں ہو سکتا۔

جہاں تک زمان کا تعلق ہے، مدت یا وقفہ زمانی کے بارے میں ہمارا ''احساس'' اس ''دوران وقت'' کے بارے میں صحیح رہنمائی بالکل نہیں کرتا جس کا ہم گھڑی کے حوالے سے تعین کرتے ہیں۔ جب ہم بیزار ہوں یا کسی کرب میں مبتلا ہوں تو وقت بہت آہستہ گزرتا ہے۔ جب ہم کسی پسندیدہ کام میں مگن ہوں تو وقت بہت تیزی سے گزرتا ہے اور سوتے ہوئے تو یوں لگتا ہے جیسے وقت کالعدم ہو گیا ہو۔ چنانچہ جس حد تک زمان مرور سے عبارت ہے عمومی اور شخصی کی وہی تفریق باقی رہتی ہے۔ جو مکان کی صورت میں تھی لیکن

جہاں زمان قبل و بعد سے عبارت ہے ایسی تفریق کرنے کی ضرورت نہیں۔ واقعات کی زمانی ترتیب جو ہم کو نظر آتی ہے وہی ہے جس کے مطابق واقعات درحقیقت رونما ہوتے ہیں۔ کم از کم اس بات کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ دونوں ترتیب ایک جیسی ہیں۔ یہی بات بالعموم مکان کے بارے میں بھی صحیح ہے۔ اگر سپاہیوں کی ایک رجمنٹ سڑک پر مارچ کرتی ہوئی جارہی ہو تو رجمنٹ کی مجموعی شکل مختلف نقطہ ہائے نظر سے مختلف دکھائی دے گی لیکن ان کی ترتیب بہر کیف وہی رہے گی۔ لہٰذا ہم ترتیب کو مکان طبیعی کی صورت میں بھی صحیح مانتے ہیں جبکہ ظاہری مجموعی شکل کا مکان طبیعی کے مطابق ہونا صرف تحفظ ترتیب کی حد تک ضروری مانا گیا ہے۔

اس بات سے کہ واقعات کی زمانی ترتیب درحقیقت وہی ہے جو ہم پر ظاہر ہوتی ہے، ایک غلط فہمی کا امکان ہے جس سے بچنا چاہئے۔ یہ ہرگز فرض نہیں کرنا چاہئے کہ طبیعی اشیاء کی مختلف کیفیات کی زمانی ترتیب بعینہ وہی ہو گی جو کہ ان معطیات حس میں پائی جاتی ہے جن پر ان اشیاء کے ادراکات مشتمل ہیں۔ طبیعی اشیاء کی حیثیت سے گرج اور چمک بیک وقت وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ بالفظ دیگر بجلی کا چمکنا اور ہوا میں مبداء اضطراب (یعنی جہاں چمک نمودار ہوتی ہے) سے اضطراب کا رونما ہونا دونوں امور ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں، لیکن جب تک ہوا کا اضطراب پوری مسافت طے کر کے اس مقام تک نہ پہنچ جائے جہاں ہم موجود ہیں وہ معطیہ حس نمودار نہیں ہوتا جسے ہم گرج کا سننا کہتے ہیں۔ اسی طرح سورج کی روشنی کو ہم تک پہنچنے میں تقریباً آٹھ منٹ صرف ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ جب ہم سورج کو دیکھتے ہیں تو ہمیں آٹھ منٹ قبل کا سورج دکھائی دیتا ہے۔ جہاں تک سورج کے وجود طبیعی کے بارے میں ہمیں اپنے معطیات حس سے شہادت ملتی ہے وہ آٹھ منٹ قبل کے سورج کے بارے میں ہوتی ہے۔ اب اگر اس آٹھ منٹ کے عرصہ میں طبیعی سورج فنا ہو چکا ہو تو اس سے ان معطیات حس میں کوئی فرق نہیں پڑے گا جسے ہم ''سورج کا دیکھنا'' کہتے ہیں۔ اس طرح معطیات حس اور اشیائے طبیعی میں تمیز کرنے کی ضرورت ایک نئے عنوان سے محسوس ہوتی ہے۔

مکان کے بارے میں جو کچھ ہم نے دریافت کیا ہے وہ بڑی حد تک وہی ہے جو معطیات حس اور ان کے طبیعی مقابل کی باہمی مطابقت کے بارے میں معلوم ہو چکا ہے۔

اگر ایک شے نیلی اور دوسری سرخ نظر آتی ہے تو یہ نتیجہ قرین عقل ہوگا کہ ان طبیعی اشیاء کے مابین اسی مناسبت سے فرق پایا جاتا ہے۔ اگر دونوں اشیاء نیلی ہیں تو اسی مناسبت سے وہ باہم متشابہ ہوں گی۔ مگر ہم یہ امید نہیں کر سکتے کہ ہمیں اس کیفیت خاص کی معرفت براہ راست حاصل ہو جائے گی جو کسی شی طبیعی کو نیلا یا سرخ دکھاتی ہیں۔ سائنس یہ کہتی ہے کہ یہ کیفیت ایک طرح کی موجی حرکت ہے اور اس نقطہ نظر سے ہم آشنا سے معلوم ہوتے ہیں کیونکہ فضا کی موجی حرکتوں کا تصور تو ہمارے بصری تجربے کا ایک حصہ ہے لیکن موجی حرکتوں کو مکان طبیعی میں ہونا چاہیئے جس کی معرفت ہم کو براہ راست حاصل نہیں ہوسکتی۔ چنانچہ موجی حرکتوں سے ہم اس طرح آشنا نہیں جس طرح ہم سمجھتے ہیں۔ جو بات رنگ کی صورت میں صحیح معلوم ہوتی ہے قریب قریب وہی دوسرے معطیات حس پر بھی صادق آئے گی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اگر چہ طبیعی اشیاء کے باہمی تعلقات و تناسبات، جنہیں معطیات حس کے باہمی تعلقات و تناسبات سے تعلق کی بناء پر اخذ کیا جاتا ہے، میں ہر قسم کی ایسی صفات ہیں جن کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ کم از کم جہاں تک ہمارے حواس کا تعلق ہے طبیعی اشیاء کی خود اپنی ماہیت غیر معلوم رہتی ہے۔ یہ سوال اپنی جگہ پہ رہتا ہے کہ کیا اس ماہیت کو دریافت کرنے کا کوئی اور طریقہ بھی ہے۔

فطری طور پر ابتدا ہی میں جو مفروضہ، بالخصوص بصری معطیات حس کے ضمن میں، ہم اختیار کر سکتے ہیں...... گو حتمی طور پر اس کا دفاع نہیں کیا جا سکتا...... یہ ہے کہ اگر چہ طبیعی اشیاء مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر بالکل معطیات حس کی مانند نہیں ہوسکتیں یہ کم و بیش ان کی مانند ہوتی ہیں۔ اس نظریے کے مطابق طبیعی اشیاء مثال کے طور پر حقیقتاً رنگ دار ہوتی ہیں اور ہوسکتا ہے کہ خوش قسمتی سے ہم کسی شے کا وہی رنگ دیکھ لیں جو کہ حقیقتاً اس کا رنگ ہے۔ ایک مخصوص لمحے میں کسی شے کا جو رنگ مختلف نقطہ ہائے نظر سے ظاہر ہوتا ہے وہ عمومی طور پر تقریباً ایک ہی ہوتا ہے اگر چہ بالکل ایک نہیں ہوتا۔ یوں حقیقی رنگ کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مختلف نقطہ ہائے نظر سے دکھائی دینے والے رنگوں کے درمیان امتزاج کی ایک صورت ہوتی ہے۔

یہ نکتہ قطعی طور پر رد تو نہیں کیا جا سکتا البتہ اس کا بے بنیاد ہونا ثابت کیا جا سکتا ہے۔ ابتداء یہ واضح ہے کہ وہ رنگ جو ہم دیکھتے ہیں اس کا انحصار روشنی کی ان لہروں کی

نوعیت پر ہے جو ہماری آنکھوں سے ٹکراتی ہیں۔ چنانچہ اس واسطے کی وجہ سے جو ہمارے اور کسی شے کے درمیان حائل ہے اور اس بناء پر کہ وہ شے روشنی کو آنکھ کی طرف کس طرح منعکس کرتی ہے اس شے کے رنگ میں تغیر وتبدل ہو جاتا ہے۔ وہ ہوا جو درمیان میں حائل ہوتی ہے اگر صاف نہ ہو تو رنگ کو بدل دیتی ہے اور اگر روشنی کا انعکاس شدید ہو تو رنگ کی صورت بالکل دوسری ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جو رنگ ہم کو دکھائی دیتا ہے وہ خالصتاً اسی شے کی خاصیت نہیں ہوتا جس سے اس کی شعاعیں برآمد ہوتی ہیں بلکہ یہ خود ان شعاعوں کا مرہون منت ہے۔ اگر ایک خاص قسم کی لہریں آنکھوں تک پہنچتی ہیں تو ہمیں ایک خاص قسم کا رنگ نظر آئے گا، قطعی نظر اس بات کے کہ جس شے سے یہ لہریں خارج ہو رہی ہیں اس کا کوئی رنگ ہے یا نہیں۔ پس اشیائے طبیعی کو رنگ دار فرض کر لینا بالکل بے اصل و بے بنیاد ہے۔ بالکل اسی قسم کا استدلال دوسرے معطیات حس کے ضمن میں بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔

ابھی یہ سوال اٹھانا باقی ہے کہ اگر مادہ کوئی حقیقی شے ہے تو آیا کوئی عمومی فلسفیانہ دلائل ایسے ہو سکتے ہیں جن کے ذریعے اس کی ماہیت پر قطعیت سے کوئی بات کہی جا سکے۔ جیسا کہ اوپر وضاحت کی جا چکی ہے بہت سے بلکہ شاید اکثر فلاسفہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جو کچھ حقیقی ہے وہ کسی نہ کسی مفہوم میں لازمات ذہنی ہے یا کم از کم یہ کہ جس شے کے بارے میں ہمیں کچھ بھی علم ہے وہ کسی نہ کسی مفہوم میں لازماً ذہنی ہوتی ہے ایسے فلاسفہ کو متصورین کہا جاتا ہے۔

متصورین کا خیال ہے کہ جو کچھ بظاہر مادہ ہے وہ درحقیقت ایک ذہنی وجود ہے۔ یعنی یا تو وہ بقول لائبنیز کم وبیش غیر کامل ذہنوں پر مشتمل ہے یا بقول بارکلے ان ذہنوں میں جاگزیں تصورات سے عبارت ہے جو عام محاورۂ زبان کے مطابق مادے کا ''ادراک'' کرتے ہیں۔ اس طرح متصورین کسی ایسے مادے کے وجود کا انکار کرتے ہیں جو اصلاً ذہنی نہ ہو گو وہ اس بات کے منکر نہیں کہ ہمارے معطیات حس کسی ایسی شے کی علامت ہیں جس کا وجود ہمارے شخصی حواس سے مستغنی ہے۔ اگلے باب میں ان دلائل پر، جو میری رائے میں مغالطہ آمیز ہیں، بحث کی جائے گی جو متصورین اپنے نظریے کی حمایت میں پیش کرتے ہیں۔

☆☆☆

4-تصوریت

لفظ ''تصوریت'' کو مختلف فلسفیوں نے قدرے مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ہم اس سے یہ نقطہ نظر مراد لیتے ہیں کہ جو کچھ موجود ہے یا کم از کم جس شے کے وجود کا علم ہو سکتا ہے وہ کسی نہ کسی مفہوم میں لازماً ذہنی ہوتی ہے۔ اس نظریے کی، جو کہ بہت سے فلسفیوں نے اختیار کیا ہے، مزید کئی صورتیں ہیں اور اس کی کئی مختلف بنیادوں پر حمایت کی جاتی رہی ہے۔ اس کی دلچسپ اور مقبول عام حیثیت کے پیش نظر فلسفے کے کسی مختصر ترین جائزے میں بھی اس کا کچھ نہ کچھ تذکرہ ضرور شامل ہونا چاہئے۔

ممکن ہے جو لوگ فلسفیانہ فکر کے عادی نہیں اس نقطہ نظر کو غیر معقول قرار دیتے ہوئے رد کرنا چاہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فہم عامہ کے اعتبار سے میزیں، کرسیاں، سورج، چاند اور بالعموم تمام مادی اشیاء ذہن اور اس کے مشتملات سے یکسر مختلف ہیں اور یہ کہ اگر تمام ذہن فنا بھی ہو جائیں تو ان اشیاء کا وجود باقی رہے گا۔ مادہ کو ہم ایک ایسی چیز سمجھتے ہیں جو اس وقت سے بہت پہلے موجود تھی جب ذہن معرض وجود میں آئے۔ اور اپنے آپ کو یہ باور کرانا بہت مشکل ہے کہ یہ محض ذہنی عمل کا ایک نتیجہ ہے۔ تصوریت بالآخر صحیح ہو یا غلط اسے صریحاً غیر معقول قرار دے کر فوراً رد کر دینا بہر حال درست نہیں۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اگر مادی اشیاء کے مستقل بالذات وجود کو مان بھی لیا جائے تو بھی وہ معطیات حس سے بہت مختلف ہوتی ہیں۔ انہیں معطیات حس سے صرف مطابقت پذیر قرار دیا جا سکتا ہے...... تقریباً اسی طرح جیسے ایک فہرست اشیاء مبینہ اشیاء کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے۔ چنانچہ فہم عامہ مادی اشیاء کی اصل باطنی ماہیت کا ادراک حاصل کرنے

سے قاصر ہے۔ اس صورت حال میں اگر ان اشیاء کو ذہنی قرار دینے کی کوئی معقول وجہ میسر آ جائے تو تصوریت کو محض اس کی اجنبیت کی بنا پر رد کر دینا بجا نہیں ہوگا۔ مادی اشیاء کی حقیقت کو بہر حال اجنبی ہونا چاہئے۔ اس حقیقت تک رسائی حاصل ہونا بظاہر ناممکنات میں سے ہے لیکن اگر کوئی فلسفی یہ رائے رکھتا ہے کہ اس کو یہ رسائی حاصل ہو گئی ہے تو اس امر واقعہ کو کہ اس کا تصور حقیقت اجنبی نظر آتا ہے اس کی رائے پر اعتراض کرنے کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔

وہ بنیادیں جو تصوریت کی حمایت کے لیے اساس فراہم کرتی ہیں ان کا ماخذ نظریہ علم ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ان بنیادوں کو کسی شے کی ان خصوصیات پر بحث و تمحیص سے اخذ کیا جاتا ہے جو اس شے کا علم حاصل کرنے کے لئے ناگزیر ہوتی ہیں۔

تصوریت کو ایسی بنیادوں پر ثابت کرنے کی پہلی سنجیدہ کوشش بشپ بارکلے نے کی تھی۔ ان دلائل کی رو سے جو زیادہ تر صحیح تھے اس نے سب سے پہلے یہ ثابت کیا کہ معطیات حس کے وجود کو ہم سے آزاد اور بے نیاز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ انہیں کم از کم جزئی طور پر اس مفہوم میں ذہن کے اندر ہونا چاہئے کہ اگر دیکھنا، سننا، چھونا، سونگھنا، چکھنا ترک کر دیا جائے تو ان کا وجود بھی باقی نہیں رہے گا۔ یہاں تک اس کا دعویٰ تقریباً صحیح ہے اگرچہ اس کو ثابت کرنے کے لیے اس کے بعض دلائل قوی معلوم نہیں ہوتے۔ اپنی بات کو آگے بڑھاتے ہوئے اس نے کہا کہ صرف معطیات حس ہی وہ موجودات ہیں جن کی موجودگی کا ہمارے ادراکات ہمیں یقین دلا سکتے ہیں۔ اور یہ کہ کسی شے کے معلوم ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی ذہن میں ہو۔ گویا ہر شے معلوم کی حیثیت ذہنی ہے۔ اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ بجز اس شے کے جو کسی ذہن میں ہو کوئی شے علم میں آ ہی نہیں سکتی اور جو شے ''میرے'' ذہن میں نہ ہونے کے باوجود ''معلوم'' ہو اس کا کسی اور ذہن میں ہونا لازمی ہے۔

بارکلے کی دلیل کو سمجھنے کے لیے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ اس نے لفظ ''تصور'' کو کس مفہوم میں سمجھا ہے۔ وہ اس لفظ کو ہر اس شے کے لئے استعمال کرتا ہے جو بلاواسطہ علم میں آ جائے۔ بالکل اسی طرح جیسے ہمیں حسی معطیات کا علم ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک خاص رنگ جو ہمیں دکھائی دیتا ہے ایک تصور ہے۔ ایک خاص آواز جو ہم سنتے ہیں ایک تصور ہے

وغیرہ لیکن تصور کا اطلاق صرف معطیات حس پر ہی نہیں ہوتا۔ ان کے علاوہ تخیل اور بازیافت وغیرہ بھی اس لفظ کے دائرہ کار میں آتے ہیں کیونکہ ان کے محتویات سے بھی ہم براہ راست اور بلا واسطہ معرفت حاصل کر لیتے ہیں۔ ان تمام براہ راست معطیات کو بارکلے ''تصورات'' کا نام دیتا ہے۔

اس کے بعد بارکلے عام اشیاء مثلاً ایک درخت کے بارے میں بات کرتا ہے۔ وہ اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ جب ہم درخت کا ادراک کرتے ہیں تو فوری اور بلاواسطہ طور پر جو ہمیں معلوم ہوتا ہے وہ مندرجہ بالا مفہوم میں ''تصورات'' ہی ہیں اور یوں جو بھی اور جس قدر ہمارے ادراک میں آیا ہے اس کے علاوہ درخت کے بارے میں کسی اور امر کو حقیقی قرار دینا بالکل بلاوجہ ہے۔ '')رخت کا ہونا اس کے ادراک کیے جانے کے مترادف ہے۔'' وہ اس بات کا پوری طرح سے اقرار کرتا ہے کہ جب ہم اپنی آنکھیں بند کر لیتے ہیں یا جب کوئی بھی انسان درخت کے قریب نہیں ہوتا تو درخت تب بھی موجود ہوتا ہے۔ لیکن ایسی صورت میں اس کے وجود کی بنیاد خدا کا ادراک ہے جو برابر جاری رہتا ہے۔ حقیقی درخت جسے ہم ایک مادی شے کہتے ہیں خدا کے ذہن میں آنے والے تصورات کا ایک مجموعہ ہے اور یہ تصورات کم وبیش اسی طرح کے ہیں جیسے تصورات درخت کا ادراک کرنے میں ہمارے ذہن میں ہوتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جب تک درخت معرض وجود میں رہتا ہے خدا کے ذہن میں اس کے متعلقہ تصورات مستقل طور پر قائم رہتے ہیں۔ بارکلے کے نزدیک ہمارے جملہ ادراکات ایک حد تک خدا کے ادراکات میں شریک ہوتے ہیں اور اسی شراکت کی وجہ سے ایک درخت مختلف لوگوں کو کم وبیش ایک ہی طرح کا دکھائی دیتا ہے۔ نتیجتہ ذہنوں اور ذہنوں میں آنے والے تصورات کے علاوہ دنیا میں کوئی چیز موجود نہیں ہے اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ ہم کسی ایسی چیز کا علم حاصل کر سکیں کیونکہ وہ چیز جسے ہم ''شے معلوم'' کہہ سکیں تصور ہی ہے۔

مندرجہ بالا استدلال میں کئی مغالطے ہیں جو تاریخ فلسفہ میں بڑی اہمیت کے حامل رہے ہیں اور جن کی نشاندہی کرنا بھی اہمیت سے خالی نہیں ہوگا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ لفظ ''تصور'' کے استعمال نے ایک اختلال اور الجھن کی سی کیفیت کو جنم دیا ہے۔ تصور سے ہماری مراد لازمی طور پر ایک ایسی شے ہوتی ہے جو کسی نہ کسی کے ذہن ''میں'' ہو۔

جب ہم سے کہا جاتا ہے کہ درخت کلیۃً تصورات پر مشتمل ہے تو درخت کلیتہً ذہن میں ہوتا۔ لیکن ذہن ''میں'' ہونا ایک مبہم اور ذو معنی بات ہے۔ روزمرہ کی گفتگو میں ہم کہتے ہیں کہ فلاں چیز ہمارے ذہن میں ہے۔ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اس چیز کا خیال ہمارے ذہن میں ہے نہ کہ خود وہ چیز۔ اگر کوئی شخص کہے کہ فلاں کام جو مجھے سر انجام دینا تھا میرے ذہن سے نکل گیا تو اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں ہوگا کہ خود وہ کام کبھی اس کے ذہن کے اندر سمایا ہوا تھا بلکہ یہ کہ اس کام کا خیال ذہن میں تھا جو بعد میں ذہن میں نہ رہا۔ چنانچہ جب بارکلے کہتا ہے کہ درخت کو جاننے کے لیے اس کا ذہن میں ہونا ضروری ہے تو دراصل اس کا صرف یہی کہنے کا حق بنتا ہے کہ درخت کے تصور کا میرے ذہن میں ہونا ضروری ہے۔ یہ کہنا کہ درخت کو خود ذہن کے اندر ہونا چاہئے یہ کہنے کے مترادف ہے کہ وہ شخص جسے ہم اپنے ذہن میں (یاد) رکھتے ہیں وہ خود ہمارے ذہن کے اندر موجود ہے۔ یہ خلط مبحث اس قدر صاف اور واضح ہے کہ ایک جید فلسفی سے اس کا ارتکاب نہیں ہونا چاہئے تھا لیکن اس دور کا مزاج کچھ ایسا تھا کہ یہ ممکن ہو گیا۔ یہ بات کہ یہ کیسے ممکن ہوا اس کے لیے ماہیت تصورات کے مسئلہ پر زیادہ گہری نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔

ماہیت تصورات کے عمومی مسئلہ پر بات کرنے سے پہلے ہمیں معطیات حس اور مادی اشیاء سے متعلق جو دو مختلف نوعیت کے سوالات پیدا ہوتے ہیں انہیں الگ الگ کر لینا چاہئے۔ ہم نے اوپر کہا ہے کہ بوجہ بارکلے کا یہ قول صحیح ہے کہ معطیات حس جن پر ہمارا درخت کا ادراک مشتمل ہے اس لحاظ سے موضوعی ہیں کہ ان کا دارومدار ہماری ذات پر اسی قدر ہے جتنا کہ درخت پر اور اگر ہم درخت کا ادراک نہ کر رہے ہوتے تو یہ معطیات حس معرض وجود میں نہ آتے۔ لیکن یہ نکتہ اس نکتے سے بالکل مختلف ہے جس کی بنا پر بارکلے کو یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ جس چیز کا بھی بلاواسطہ علم حاصل کیا جا سکتا ہے وہ ذہن میں ہونی چاہئے۔ اس مقصود کے حصول کے لیے معطیات حس کو ہماری ذات پر منحصر قرار دینا بے فائدہ ہے لیکن بالعموم صرف یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ کسی چیز کا علم حاصل کرنا اس بات کے مترادف ہے کہ وہ چیز ذہنی ہے۔ رنگ کے بارے میں ہم جو استدلال کر چکے ہیں اس سے اس کا ذہنی ہونا ثابت نہیں ہوا۔ اس سے صرف یہ ثابت ہوا تھا کہ اس کا انحصار ہمارے اعضائے حواس اور مادی اشیاء کے باہمی تعلق پر ہے۔ یعنی اس استدلال سے یہ

ثابت ہوا تھا کہ ایک خاص روشنی میں ایک خاص رنگ اس وقت موجود ہوتا ہے جب ایک صحت مند آنکھ کو میز کے حوالے سے ایک خاص زاویے پر رکھا جائے یہ ثابت نہیں ہوا تھا کہ رنگ صاحب ادراک کے ذہن کے اندر ہوتا ہے۔

بارکلے کی یہ رائے کہ رنگ کا ذہن میں ہونا صریحاً لازم ہے اس بنا پر قرین قیاس لگتی ہے کہ اس میں شے مدرکہ کو عمل ادراک کے ساتھ خلط ملط کر دیا گیا ہے۔ لفظ ''تصور'' کا ان دونوں پر یکساں اطلاق ہوتا ہے اور بارکلے غالباً ان دونوں کو تصور ہی قرار دینا چاہتا ہے۔ عمل ادراک تو بلاشبہ ذہن میں ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ادراک کے عمل کی بات ہو تو تصورات یقیناً ذہن میں ہی ہوں گے۔ یہ بات فراموش کرتے ہوئے کہ تصورات کا ذہن میں ہونا صرف اسی وقت صحیح ہے جب تصور بمعنی عمل ادراک سمجھا جائے لیکن ہم لفظ ''تصور'' شے مدرکہ بمعنی میں بھی سمجھنا شروع کر دیتے ہیں۔ اس طرح کے غیر ارادی التباس میں پڑ کر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہم جس چیز کا بھی ادراک کرتے ہیں وہ ہمارے ذہنوں میں ہونی چاہئے۔ بارکلے کے استدلال کا یہی صحیح تجزیہ معلوم ہوتا ہے اور یہی اس کے استدلال کا بنیادی مغالطہ ہے۔

اشیاء کے ادراک کے سلسلے میں عمل ادراک اور معروض ادراک میں فرق کرنا نہایت اہم ہے کیونکہ حصول علم کی ہماری ساری قوت اسی تفریق سے وابستہ ہے۔ غیر ذہنی اشیاء کا وقوف حاصل کرنے کی صلاحیت ذہن کی بنیادی خصوصیت ہے۔ اشیاء کا وقوف بنیادی طور پر ذہن اور کسی غیر ذہن کے درمیان تعلق سے عبارت ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ اشیاء معلومہ کا ذہن میں ہونا لازمی ہے تو یا تو ہم ذہن کی قوت عامیہ کو بے جا طور پر محدود کر رہے ہوں گے یا محض غیر ضروری تکرار کا شکار ہو رہے ہوں گے۔ اگر ''ذہن میں'' سے مراد یہ لیتے ہیں کہ فلاں شے ''ذہن کے روبرو'' ہے یعنی یہ کہ ذہن اس کا ادراک کر رہا ہے تو یہ محض تکرار ہو گا۔ لیکن اگر ہم یہ مراد لیتے ہیں تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ اس مفہوم میں جو شے ذہن ''میں'' ہے ہوسکتا ہے وہ خود ذہنی نہ ہو۔ اس طرح جب علم کی نوعیت سے ہماری واقفیت ہو جاتی ہے تو بارکلے کا استدلال صوری اور مادی دونوں اعتبار سے غلط ثابت ہو جاتا ہے اور اس کی پیش کردہ اس مفروضے کی بنیادیں کہ ''تصورات'' یعنی'' اشیائے مدرکہ'' ذہنی ہونی چاہئیں کسی اعتبار سے بھی صحیح نظر نہیں آتیں۔ چنانچہ تصوریت کے حق میں جو بنیادیں

بارکلے نے مہیا کی ہیں انہیں مسترد کیا جا سکتا ہے۔ اب یہ دیکھنا باقی ہے کہ کیا اس نظریے کے لیے کوئی اور بنیادیں بھی فراہم ہو سکتی ہیں۔

بعض اوقات یہ بات ایک بدیہی صداقت کے طور پر کہی جاتی ہے کہ ہم نہیں جان سکتے کہ کوئی ایسی شے جو ہمارے علم میں نہ آتی ہو وجود رکھتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا جاتا ہے کہ ہمارے تجربے سے جو کچھ متعلق ہو سکتا ہے اس میں کم از کم ہمارے علم میں آنے کی صلاحیت ضرور ہونی چاہئے۔ اس سے مزید یہ بات برآمد ہوتی ہے کہ مادہ اگر اصلاً کوئی ایسی چیز ہے جس کا وقوف حاصل ہو ہی نہیں سکتا تو یہ وہ چیز ہو گی جس کا موجود ہونا ہمارے علم میں نہیں آ سکتا اور جس کی ہمارے لیے کوئی اہمیت نہیں ہو گی۔ بعض غیر واضح وجوہ کی بنا پر اس امر کے مضمرات میں بالعموم یہ بات بھی شامل سمجھی جاتی ہے کہ جو شے ہمارے لیے کوئی اہمیت نہ رکھتی ہو وہ حقیقی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اگر مادہ ذہنوں یا ذہنی تصورات پر مشتمل نہیں ہے تو اس کا وجود محال اور محض ایک واہمہ ہو گا۔

اس مقام پر اس استدلال کی تفصیلات میں جانا ناممکن ہے کیونکہ اس سے کچھ ایسے نکات ابھرتے ہیں خود جن پر تمہیدی طور پر بہت بحث وتمحیص درکار ہو گی۔ تاہم اس کو مسترد کرنے کی بعض وجوہ پر توجہ مبذول کی جا سکتی ہے۔ جو بات آخر پر ہونی چاہئے اگر اسی سے ابتداء کی جائے تو ہم کہیں گے کہ اس بات کو باور کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ جو چیز ہمارے لیے کوئی عملی اہمیت نہیں رکھتی حقیقی نہیں ہو سکتی۔ یہ صحیح ہے کہ اگر چیزوں کی نظری اہمیت کو ان کی عملی افادیت کے ساتھ شامل کر لیا جائے تو ہر حقیقی شے کی ہمارے لیے کچھ نہ کچھ اہمیت ضرور ہونی چاہئے کیونکہ کائنات کے بارے میں سچ کو جاننے کی فطری خواہش کی بنا پر کائنات کی کوئی چیز ہمارے لیے دلچسپی سے خالی نہیں ہو گی۔ دلچسپی کا اگر یہ مفہوم لیا جائے تو پھر یوں نہیں ہے کہ مادے میں ہمارے لیے کوئی دلچسپی نہیں، باوجود اس کے کہ ہم یہ نہ جان سکتے ہوں کہ یہ وجود رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہمیں مادے کے موجود ہونے کا احتمال ہو سکتا ہے۔ ہم اس کے موجود ہونے پر حیران ہو سکتے ہیں۔ یوں اس کا تعلق علم حاصل کرنے کی ہماری خواہش سے ہے جس کا پورا ہونا یا نہ ہونا بجائے خود اہمیت رکھتا ہے۔

مزید برآں یہ کوئی امر مسلمہ نہیں بلکہ درحقیقت غلط ہے کہ جس شے کا ہمیں علم نہیں اس کے بارے میں ہم یہ علم بھی حاصل نہیں کر سکتے کہ وہ موجود ہے۔ یہاں لفظ علم دو

مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

1- پہلی جگہ پر علم کا اطلاق اس قسم کے علم پر ہے جو ''غلطی'' کا الٹ ہے یعنی جس بات کا ہمیں علم ہے وہ صحیح ہے۔ اس کے تحت ہمارے معتقدات اور متیقنات آتے ہیں جنہیں تصدیقات کی شکل میں بیان کیا جاتا ہے۔ اس قسم کے علم کو ہم علم حقائق کہہ سکتے ہیں۔

2- دوسری جگہ پر علم کا اطلاق علم الاشیاء پر ہوتا ہے جسے ہم وقوف کہہ سکتے ہیں۔ یہ وہ مفہوم ہے جس کی رو سے ہم معطیات حس کا علم حاصل کرتے ہیں۔

چنانچہ چند لمحے پہلے جو امر مسلمہ معلوم ہوتا تھا اس کی صورت اب کچھ یوں بنتی ہے: ''ہم کبھی بھی صحیح معنوں میں یہ حکم نہیں لگا سکتے کہ کوئی شے جس کا وقوف ہمیں حاصل نہیں موجود ہے۔'' یہ کسی صورت میں بھی مسلمہ صداقت نہیں ہے بلکہ صریحاً غلط ہے۔ مجھے چین کے شہنشاہ سے واقفیت کا شرف حاصل نہیں لیکن میں تصدیق کر سکتا ہوں کہ وہ موجود ہے۔ بلاشبہ کہا جا سکتا ہے کہ میری یہ تصدیق اس بناء پر ہے کہ کچھ دوسرے لوگ اس سے واقف ہیں لیکن یہ جواب کچھ نامناسب سا ہوگا کیونکہ اگر اصولی طور پر یہ صحیح ہے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ مجھے یہ علم کیسے ہو سکتا ہے کہ دوسرے لوگ موصوف سے واقف ہیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ جس شے کا کسی بھی شخص کو وقوف حاصل نہ ہو اس کے وجود کا مجھے علم نہ ہو سکے۔ یہ نکتہ اہم اور وضاحت طلب ہے۔ اگر مجھے کسی ایسی شے کا وقوف ہے جو موجود ہے تو اس کے وقوف سے ہی مجھے اس کی موجودگی کا علم ہوتا ہے لیکن اس کے برعکس یہ بات صحیح نہیں کہ جب بھی کسی خاص شے کے بارے میں، میں جانتا ہوں کہ وہ موجود ہے تو لازم ہوگا کہ مجھے یا کسی اور شخص کو اس کا وقوف بھی حاصل ہو۔ دراصل جب وقوف کے بغیر مجھے علم حاصل ہو جائے تو ایسی صورت میں میرے علم کی نوعیت علم بالبیان کی ہوگی اور یہ کہ کسی نہ کسی قاعدہ کلیہ کے تحت اس شے کا وجود کسی ایسی شے کے وجود سے مستنبط ہوگا جس کا مجھے وقوف حاصل ہے۔ اس نکتے کو بخوبی ذہن نشین کرنے کے لیے مناسب ہوگا کہ پہلے علم بالوقوف اور علم بالبیان کے فرق پر غور کر لیا جائے اور پھر دیکھا جائے کہ ''کلیات'' کے بارے میں کیا کوئی ایسا علم ہے جس میں اسی درجے کا وثوق پایا جاتا ہو جو ہمارے ذاتی تجربے میں پایا جاتا ہے۔ ان موضوعات پر آئندہ ابواب میں بحث کی جائے گی۔

☆☆☆

5- علم بالوقوف اور علم بالبیان

گزشتہ باب میں ہم دیکھ آئے ہیں کہ علم کی دو اقسام ہیں: علم اشیاء اور علم حقائق۔ اس باب میں صرف علم اشیاء پر بحث ہوگی جس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ وہ علم اشیاء جسے ہم علم بالوقوف کہتے ہیں بنیادی طور پر علم حقائق سے سادہ تر اور منطقی لحاظ سے اس سے بے نیاز بھی ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ فرض کر لینا جلد بازی پر محمول کیا جائے گا کہ کوئی شخص اشیاء کا کبھی ایسا وقوف حاصل کر سکتا ہے جس میں ان اشیاء کے بارے میں حقائق کا کچھ بھی علم شامل نہ ہو۔ اس کے برعکس علم بالبیان میں، جیسا کہ ہم اس باب میں دیکھیں گے، حقائق کا کچھ نہ کچھ علم ماخذ اور بنیاد کے طور پر موجود ہوتا ہے۔ سب سے پہلے ہمیں یہ طے کر لینا چاہئے کہ وقوف سے ہماری کیا مراد ہے اور بیان کسے کہتے ہیں۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمیں کسی شے کا وقوف حاصل ہے تو ہمارے مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم اسے کسی علم استاج، علم حقائق کے حوالے کے بغیر بلا واسطہ جانتے ہیں۔ مثلاً جب میری میز میرے سامنے ہوتی ہے تو مجھے ان معطیات حس کا وقوف حاصل ہوتا ہے جو میز کے ظاہر کے مترادف ہیں...... اس کا رنگ، بناوٹ، صلابت، ہمواری وغیرہ۔ جب میں اپنی میز کو دیکھتا ہوں اور چھوتا ہوں تو ان صفات کا مجھے فوری طور پر شعور حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ رنگ جو میں دیکھتا ہوں اس کی کیفیات کے بارے میں کئی باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ یہ بادامی ہے یا یہ کہ یہ قدرے گہرا ہے وغیرہ۔ ان بیانات سے مجھے رنگ کے بارے میں حقائق کا علم ضرور ہوتا ہے۔ لیکن ان سے میرے اس علم میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا کہ میز رنگ دار ہے۔ ''رنگ کا علم'' اور ''رنگ کے بارے میں علم'' دونوں کے فرق کو ملحوظ رکھنا چاہئے۔ جونہی میں رنگ کو دیکھتا ہوں میرا رنگ کا علم حد کمال کو پہنچ جاتا

ہے اور اس میں کسی قسم کا اضافہ نظری اعتبار سے بھی ناممکن ہے۔ چنانچہ معطیات جو میز کے ظاہر کی تشکیل کرتے ہیں ایسی چیزیں ہیں جن کا مجھے وقوف حاصل ہے...... ایسی چیزیں جنہیں میں بلاواسطہ جانتا ہوں جیسی کہ وہ واقعتہً ہیں۔

اس کے برعکس میز کا بحیثیت شی طبیعی میرا علم بلاواسطہ نہیں ہوتا کیونکہ اس کے حصول میں میز کو معرض ظہور میں لانے والے معطیات حس کا وقوف بطور ایک وسیلہ کے شامل ہوتا ہے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ معقولیت کی حدود کے اندر رہتے ہوئے ہم یہ شک تو کر سکتے ہیں کہ میز کا وجود ہے بھی کہ نہیں لیکن معطیات حس کو شک کی نگاہ سے دیکھنا ناممکن ہے۔ میرا میز کا علم اس قسم سے تعلق رکھتا ہے جسے ہم علم بالبیان کہیں گے۔ میز وہ طبیعی شے ہے جس سے فلاں فلاں معطیات حس پیدا ہوتے ہیں۔ یہ گویا میز کا بیان ہے جو معطیات حس کے حوالے سے کیا جاتا ہے۔ میز کے بارے میں کچھ جاننے کے لئے ضروری ہے کہ میز کے ساتھ ان اشیاء کے تعلق کی حقیقت ہمیں معلوم ہو جن کا ہمیں وقوف حاصل ہے۔ ہمارے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ شی طبیعی فلاں فلاں معطیات حس کو پیدا کرتی ہے۔ ذہن کی کوئی ایسی حالت نہیں ہو سکتی جس میں میز کا بلاواسطہ وقوف حاصل ہو سکے۔ میز کے بارے میں ہمارا سارا علم دراصل علم حقائق ہے اور جو شے واقعتہ میز ہے وہ ہمارے علم میں کبھی آ ہی نہیں سکتی۔ ہم ایک بیان سے آگاہ ہیں اور ہم یہ جانتے ہیں کہ صرف ایک ہی شے ایسی ہے جس پر اس بیان کا اطلاق ہوتا ہے درآنحالیکہ وہ شے فی نفسہ بلاواسطہ طور پر ہمارے علم میں نہیں آتی۔ ایسی صورت میں ہم کہتے ہیں کہ ہمارا علم اشیاء علم بالبیان ہے۔

ہمارا سارا علم...... علم اشیاء اور علم حقائق بھی...... کسی نہ کسی انداز میں وقوف کی بنیاد پر استوار ہے۔ اس لیے اس بات پر غور کرنا انتہائی اہم ہے کہ وہ کس قسم کی اشیاء ہیں جن کا ہم وقوف حاصل کر سکتے ہیں۔

جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں معطیات حس ان چیزوں میں سے ہیں جن کا ہمیں وقوف حاصل ہوتا ہے۔ درحقیقت یہ علم بالوقوف کی سب سے واضح اور نمایاں مثال ہے۔ تاہم اگر علم بالوقوف کی یہی ایک مثال ہوتی تو ہمارا علم نہایت محدود ہوتا۔ اس صورت میں ہم وہی کچھ جان سکتے جو اس وقت ہمارے حواس کے روبرو ہے، ہم ماضی کے بارے میں کچھ نہ جان سکتے...... یہ بھی نہ پتا چلتا کہ ماضی نام کی کوئی چیز تھی بھی کہ نہیں۔ اور نہ ہی

ہم اپنے معطیات حس کے بارے میں حقائق معلوم کر سکتے کیونکہ، جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، تمام علم حقائق ان چیزوں کے وقوف کا بھی محتاج ہے جو معطیات حس سے بنیادی طور پر مختلف ہیں جنہیں بعض اوقات تصورات مجروہ کا نام دیا جاتا ہے لیکن ہم انہیں کلیات کے نام سے تعبیر کریں گے۔ چنانچہ اگر ہم اپنے علم کا مناسب حد تک ایک جامع تجزیہ کرنا چاہتے ہیں تو معطیات حس کے علاوہ جن چیزوں کا وقوف ہوسکتا ہے ان پر بھی غور کر لینا چاہئے۔

معطیات حس کے بعد وقوف کے تصور کی پہلی توسیع وقوف بر بنائے حافظہ ہے۔ ظاہر ہے کہ ہمارے حافظے میں وہ چیز ہوتی ہے جسے ہم دیکھ چکے ہیں یا سن چکے ہیں یا وہ کسی اور طریقے سے ہمارے ضابطہ حواس میں آچکی ہے۔ ان صورتوں میں، باوجود اس امر کے کہ اس چیز کا تعلق ماضی سے ہے نہ کہ حال سے، جہاں تک بازیافت کے علم کا تعلق ہے ہم اس سے بلاواسطہ آگاہ ہوتے ہیں۔ عمل بازیافت سے یہ بلاواسطہ آگہی ماضی کے بارے میں ہمارے علم کی بنیاد ہے۔ اگر یہ نہ ہوتی تو ماضی کے بارے میں کوئی معلومات بطریق استنتاج بھی حاصل نہ ہوسکتیں کیونکہ یہ علم ہی نہ ہوسکتا کہ کوئی ماضی تھا بھی کہ نہیں۔

دوسری توسیع جسے زیر غور لانا چاہیے وقوف بربنائے دروں بینی ہے۔ ہم صرف مختلف چیزوں سے ہی آگاہ نہیں ہوتے بلکہ اس امر سے بھی ہمیں آگہی ہوتی ہے کہ ہم ان سے آگاہ ہیں۔ جب میں سورج کو دیکھتا ہوں تو اکثر میں اس امر سے آگاہ ہوتا ہوں کہ میں سورج کو دیکھ رہا ہوں۔ چنانچہ ''میرا سورج کو دیکھنا'' ایک معروض ہے جس کا مجھے وقوف حاصل ہے۔ جب میں اشیائے خوردنی کی خواہش کرتا ہوں تو ممکن ہے مجھے اس خواہش کا بھی علم ہو۔ اس طرح ''میرا اشیائے خوردنی کی خواہش کرنا'' ایک معروض ہوگا جس کا مجھے وقوف حاصل ہے۔ اسی طرح ہم احساسات لذت و الم اور بالعموم اپنے جملہ واردات ذہنی سے آگہی حاصل کر سکتے ہیں۔ اس قسم کا وقوف جسے خود شعوری کہہ سکتے ہیں ذہنی اشیاء کے بارے میں ہمارے سارے علم کی بنیاد ہے۔ ظاہر ہے کہ اس نوعیت کے ''علم بلاواسطہ'' میں وہی باتیں آسکتی ہیں جو خود ہمارے ذہن میں پیش آتی ہیں۔ جو باتیں دوسروں کے ذہنوں میں پیش آتی ہیں انہیں ہم ان کے اجسام کے ادراک کے حوالے سے جانتے ہیں یعنی ان معطیات حس کے حوالے سے جو ان کے اجسام سے وابستہ ہیں۔ اگر ہمیں اپنی واردات

ذہنیہ کا وقوف حاصل نہ ہوتا تو دوسروں کے ذہن ہمارے وہم وگمان میں بھی نہ ہوتے اور یوں یہ بھی معلوم نہ ہوسکتا کہ وہ ذہن رکھتے بھی ہیں یا نہیں۔ اس امر پر یقین کرنا فطری معلوم ہوتا ہے کہ خودشعوری منجملہ ان چیزوں کے ہے جن کی بنا پر انسان جانوروں سے ممتاز ہیں۔ جانوروں کے بارے میں ہمارا خیال ہے کہ اگرچہ انہیں معطیات حس کا وقوف حاصل ہے، انہیں اس وقوف کا وقوف کبھی حاصل نہیں ہوتا۔ میرا یہ مطلب نہیں کہ انہیں اپنے وجود پر شک ہے بلکہ یہ کہ انہیں نہ اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ وہ احساسات وتاثرات رکھتے ہیں اور نہ اس امر کا کہ ان احساسات وتاثرات کے موضوع کی حیثیت سے وہ موجود ہیں۔

ہم نے اپنے ذہن کے مشتملات کے وقوف کو خودشعوری کا نام دیا ہے لیکن اس سے شعور خودی مراد نہیں ہے۔ یہ محض اپنے مخصوص افکار و تاثرات کے شعور کے مترادف ہے۔ یہ کہ کیا ان جزئی افکار وتاثرات سے ماورا ہمیں اپنی خودی محض کا وقوف بھی میسر ہوتا ہے ایک نہایت مشکل مسئلہ ہے جس پر مثبت انداز سے کوئی بات کرنا عجلت پسندی پر محمول ہو گا۔ جب ہم اپنے اندر جھانکنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمارے درپیش ہمیشہ کوئی خاص خیال یا تاثر ہوتا ہے نہ کہ وہ خودی جو اس خیال یا تاثر کی حامل ہے۔بعض وجوہ کی بناء پر ہم بہر حال یہ سوچتے ہیں کہ ہمیں خودی کا وقوف حاصل ہے۔ اگرچہ اس وقوف کو غیر متعلقہ عناصر سے الگ کرنا کوئی آسان کام نہیں۔ان وجوہ کی نوعیت کو واضح کرنے سے پہلے آیئے ایک لمحے کے لیے اس بات پر غور کر لیں کہ جزئی خیالات کا ہمیں جو وقوف حاصل ہوتا ہے اس سے درحقیقت کیا مراد ہے۔

جب مجھے اس امر کا وقوف ہوتا ہے کہ ''میں سورج کو دیکھتا ہوں'' تو دراصل مجھے دو باہم دگر متعلق امور کا وقوف ہوتا ہے۔ ایک جانب وہ معطیہ حس ہے جو سورج کا مظہر میرے سامنے پیش کرتا ہے۔ دوسری جانب وہ ہے جو اس معطیہ حس کو دیکھتا ہے۔کلی طور پر یہ وقوف اس تعلق سے عبارت ہے جو ایک طرف وقوف رکھنے والے شخص اور دوسری جانب اس شے کے درمیان پایا جاتا ہے جس کا اس شخص کو وقوف حاصل ہے۔ جس شے کا وقوف مجھے حاصل ہے اگر وہ خود وقوف کا ایک عمل ہو (جیسا کہ میرا اس امر کا وقوفو کہ'' میں سورج سے متعلق معطیہ حس کا وقوف رکھتا ہوں'') تو ظاہر ہے کہ جس ذات کا مجھے وقوفو حاصل ہو گا وہ میں خود ہوں۔ چنانچہ جب مجھے اپنے سورج کو دیکھنے کے امر واقعہ کا وقوف حاصل ہوتا

ہے تو امر واقعہ بحیثیت کل جس کا مجھے وقوف حاصل ہوتا ہے وہ ہے ''خودی بطور واقف معطیہ حس۔''

مزید برآں ہم اس حقیقت کو مانتے ہیں کہ '' میں فلاں معطیہ حس کا وقوف رکھتا ہوں''، لیکن جب تک ہمیں اس چیز کا وقوف حاصل نہ ہو جسے ہم ''میں'' کہتے ہیں ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم اس حقیقت کو کیسے جان سکتے ہیں یا کم از کم یہ کہ اس کا مفہوم کیا ہوگا؟ یہاں یہ فرض کرنا کچھ ضروری معلوم نہیں ہوتا کہ ہمیں کسی کم و بیش مستقل خودی کا وقوف ہوتا ہے جو آج بھی وہی ہے جو کل تھی۔ البتہ یہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ ہمیں کسی ایسی ذات کا وقوف حاصل ہے (خواہ اس کی ماہیت کچھ بھی ہو) جو سورج کو دیکھتی ہے اور معطیات حس کا وقوف رکھتی ہے۔ چنانچہ لگتا ہے کہ کسی نہ کسی مفہوم میں ہمیں جزئی تجربات سے ماورا اپنی خودیوں کا وقوف حاصل ہونا چاہیے۔ اس مسئلے میں اشکال کے پہلو بہر حال موجود ہیں اور دونوں جانب سے نہایت پیچیدہ دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں۔ لہٰذا اگرچہ وقوف خودی کا امکان موجود ہے، یہ دعویٰ کرنا غیر دانشمندی کی بات ہوگی کہ یہ ایک حتمی حقیقت ہے۔

موجود اشیاء کے وقوف کے بارے میں جو کچھ کہا جا چکا ہے اسے ہم مختصراً یوں بیان کر سکتے ہیں: حسیت میں ہمیں خارجی حواس کے معطیات کا وقوف حاصل ہوتا ہے۔ مشاہدہ باطن میں ہمیں داخلی حواس کے معطیات کا وقوف حاصل ہوتا ہے مثلاً تفکرات، تاثرات، خواہشات وغیرہ۔ حافظے میں ہمیں ان اشیاء کا وقوف حاصل ہوتا ہے جو کہ زمانہ گزشتہ میں خارجی یا داخلی حواس کے معطیات رہے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ امر یقینی تو نہیں لیکن اس کا امکان غالب ہے کہ مجھے اس خودی کا وقوف بھی حاصل ہے جو اشیاء سے آگاہ ہوتی ہے یا جو اشیاء کی خواہش رکھتی ہے۔

جزئی موجودات کے علاوہ ہمیں کلیات یا عمومی تصورات مثلاً سفیدی، تنوع، بھائی چارے وغیرہ کا وقوف بھی حاصل ہوتا ہے۔ ہر مکمل جملے میں کم از کم ایک لفظ ایسا ہونا چاہیے جو کلیے کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ ہر فعل کا مفہوم ایک کلیہ ہوتا ہے ہم نویں باب میں کلیات پر بحث کریں گے۔ فی الحال صرف اس مفروضے کی تردید ضروری ہے کہ ہر وہ چیز جس کا ہمیں وقوف حاصل ہوتا ہے لازمی طور پر موجود ہوگی اور جزئی ہوگی۔ کلیات کی آگاہی کو عقلی ادراک کہتے ہیں اور وہ کلیہ جس سے ہم آگاہ ہوتے ہیں تعقل کہلاتا ہے۔

یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ہمیں جن چیزوں کا وقوف حاصل ہے ان میں نہ طبیعی اشیاء (مختلف از معطیات حس) شامل ہیں اور نہ دوسرے لوگوں کے ذہن۔ ان سے آگاہی ہمیں بطور اس علم کے ہوتی ہے جسے میں علم بالبیان کہتا ہوں اور جس پر اب ہمیں غور کرنا ہے۔

بیان سے میری مراد ''یکے چنین و چناں'' یا ''این چنین و چناں'' کا سا طرز اظہار ہے۔ ''یکے چنیں و چنان'' کے سے طرز اظہار کو میں بیان مبہم کہتا ہوں۔ ''ایں چنیں و چناں'' کے سے طرز اظہار کو میں بیان معین کا نام دیتا ہوں۔ چنانچہ ''ایک آدمی'' ایک بیان مبہم ہے جبکہ ''یہ آہنی ماسک والا آدمی'' بیان معین ہے۔ بیان مبہم سے مختلف قسم کے مسائل متعلق ہیں لیکن میں ان سے صرف نظر کروں گا کیونکہ زیر بحث مسئلہ سے ان کا براہ راست کوئی تعلق نہیں۔ ہمیں ان صورتوں میں اپنے علم اشیاء کی نوعیت کو دریافت کرنا ہے جس میں ہمیں یہ بھی علم ہوتا ہے کہ بیان معین کے مقابل ایک شے موجود بھی ہے اگرچہ ہمیں کسی ایسی شے کا وقوف حاصل نہیں۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا تعلق محض بیانات معینہ کے ساتھ ہے۔ لہٰذا آئندہ جہاں ''بیان معین'' مراد ہوگا وہاں میں صرف ''بیان'' کا لفظ استعمال کروں گا۔ چنانچہ ''بیان'' سے ''این چنیں و چناں'' کی صورت کا کوئی طرز اظہار بصیغہ واحد مراد ہوگا۔

یہ کہ ''ہمیں فلاں شے کا علم بالبیان حاصل ہے'' ہم اس وقت کہیں گے جب ہمیں معلوم ہو کہ اس سے ''این چنیں و چناں'' مراد ہے یعنی ہمیں معلوم ہو کہ ایک مخصوص شے موجود ہے جس کی کچھ صفات ہیں۔ اور اس میں عموماً یہ بات بھی مضمر ہوتی ہے کہ اس شے کا علم بالوقوف ہمیں حاصل نہیں ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ آہنی ماسک والا آدمی موجود تھا اور بہت سے قضایا اس کے بارے میں معلوم ہیں مگر ہم یہ نہیں جانتے کہ وہ کون تھا۔ ہم جانتے ہیں کہ جو شخص سب سے زیادہ ووٹ حاصل کرے گا وہ منتخب ہو جائے گا اور بہت ممکن ہے کہ ہمیں اس منتخب ہونے والے کا وقوف (اس معنی میں جس کی رو سے ایک شخص کو دوسرے شخص کا وقوف حاصل ہو سکتا ہے) بھی حاصل ہو لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ وہ درحقیقت کون سا امیدوار ہوگا۔ گویا اس صورت کے کسی قضیے کا علم نہیں رکھتے کہ ''الف'' ہی وہ امیدوار ہے جو سب سے زیادہ ووٹ حاصل کرے گا، (جبکہ ''الف'' دونوں امیدواروں

میں سے ایک کا نام ہو) ۔ اگرچہ ہم جانتے ہوں کہ یہ یہ صفات رکھنے والا شخص موجود ہے اور اگرچہ ممکن ہے کہ ہم شخص مذکور کا وقوف بھی رکھتے ہوں لیکن یہ کہ ''ہم اس شخص کا محض بیانی علم رکھتے ہیں'' صرف اس وقت کہیں گے جب ہم اس قضیے کو نہ جانتے ہوں کہ ''الف'' یہ یہ صفات رکھنے والا شخص ہے (جبکہ ''الف'' کا وقوف ہمیں حاصل ہے)۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ''یہ یہ صفات رکھنے والا مخصوص شخص موجود ہے'' تو ہمارا مطلب یہ ہوتا ہے کہ صرف ایک فرد ایسا ہے جس میں یہ صفات ہیں۔ ''الف وہ مخصوص شخص ہے جس میں یہ یہ صفات پائی جاتی ہیں''۔ اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ ''الف میں یہ یہ صفات پائی جاتی ہیں اور یہ صفات کسی اور میں نہیں پائی جاتیں۔''

''مسٹر ''الف'' ہی اس حلقہ انتخاب سے یونینسٹ امیدوار ہے'' کا مطلب ہے کہ ''مسٹر ''الف'' اس حلقہ انتخاب سے یونینسٹ امیدوار ہے، اور کوئی اور نہیں۔''

''اس حلقہ انتخاب سے یونینسٹ امیدوار موجود ہے'' کا مطلب ہے کہ ''کوئی ایک شخص اس حلقہ انتخاب سے یونینسٹ امیدوار ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور نہیں۔'' چنانچہ جب ہم کسی شے کا وقوف رکھتے ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ وہ شے موجود ہے لیکن ہوسکتا ہے ہم جانتے ہوں کہ فلاں مخصوص شے موجود ہے درآنحالیکہ ہم کسی ایسی شے کا وقوف نہیں رکھتے جس کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ وہ وہی مخصوص شے ہے یا اس حالت میں بھی کہ ہم کسی ایسی شے کا وقوف نہیں رکھتے جو درحقیقت وہی مخصوص شے ہے۔

عام الفاظ بلکہ اسمائے معرفہ بھی بالعموم دراصل بیانات ہوتے ہیں۔ کوئی شخص جو ایک اسم معرفہ استعمال کر رہا ہو اس کے ذہن میں اس سے وابستہ جو خیال ہوتا ہے اس کا واضح اظہار اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب اسم معرفہ کی جگہ بیانیہ الفاظ رکھ دیئے جائیں۔ مزید برآں خیال کے اظہار کے لیے مخصوص بیانیہ الفاظ مختلف اشخاص کے لیے بلکہ ایک ہی شخص کے لیے مختلف اوقات میں مختلف ہوں گے۔ مستقل حیثیت محض اس شے کی ہوگی جس کے لیے وہ اسم استعمال ہوتا ہے بشرطیکہ اسے صحیح طور پر استعمال کیا گیا ہو۔ جب تک یہ شے مستقل رہتی ہے مختلف بیانات اس قضیئے کے صدق و کذب پر عموماً کوئی اثر نہیں ڈالتے جس میں یہ استعمال ہوتا ہے۔

آیئے چند مثالوں سے اس کی وضاحت کریں۔ فرض کیجئے بسمارک نے اپنے

بارے میں ایک بات کہی۔ یہ مانتے ہوئے کہ خود اپنا وقوف بلاواسطہ ممکن ہے ہوسکتا ہے کہ بسمارک نے اپنا نام اس شخص خاص کی طرف اشارہ کرنے کے لیے بلاواسطہ استعمال کیا ہو جس کا اسے وقوف حاصل ہے۔ اس صورت میں وہ اگر اپنے بارے میں کوئی حکم لگاتا ہے تو اس حکم کی ترکیب میں وہ خود شامل ہے۔ یہ اسم معرفہ کا بلاواسطہ استعمال ہوگا۔ یعنی یہاں اسم معرفہ خود اس شے کے متبادل کے طور پر استعمال ہورہا ہے نہ کہ اس شے کے بیانیہ پہلو کے لیے۔ روزمرہ زندگی میں ہم محض یہ خواہش کر سکتے ہیں کہ کاش ہمیشہ ایسا ہو سکے۔ لیکن اگر ایک شخص جو بسمارک کو جانتا ہے۔ اس کے بارے میں کوئی حکم لگتا ہے تو معاملہ مختلف ہو گا۔ اس شخص کو صرف چند معطیات حس کی معرفت حاصل ہوگی جسے وہ بسمارک کے بدن کے ساتھ (...... ہم سمجھتے ہیں بجا طور پر) منسوب کر دیتا ہے۔ اس کا بدن بطور ایک طبیعی شے کے...... بلکہ اس کا ذہن بھی......صرف اس بناء پر اس کے علم میں آئے گا کہ یہ دونوں ان معطیات حس سے وابستہ ہیں یعنی ان کا علم بیان کے حوالے سے ہوا ہے۔ جب ایک شخص اپنے دوست کے بارے میں سوچتا ہے تو یہ کہ اس کی ظاہری صورت کے کون سے خواص اس کے ذہن میں آئیں گے محض ایک اتفاق کی بات ہوگی۔ یوں ایک خاص وقت پر دوست کا بیانیہ ذہنی خاکہ ایک اتفاقی اور حادثاتی امر ہوگا۔ اہم نکتہ یہ ہے کہ دوست کے بارے میں سوچنے والا شخص باوجود اس امر واقعہ کے کہ وہ اس کا وقوف نہیں رکھتا اتنا علم ضرور رکھتا ہے کہ اس قسم کے تمام بیانات اس پر صادق آتے ہیں۔

ہم جو بسمارک کو نہیں جانتے اگر اس کے بارے میں کوئی حکم لگائیں تو جو اوصاف ہمارے ذہن میں آئیں گے وہ غالباً کچھ تاریخی معلومات کا ایک کم و بیش غیر واضح سا مجموعہ ہوگا بلکہ اکثر اوقات بسمارک کی منفرد شخصیت کو اجاگر کرنے کے لئے یہ ضرورت سے بہت زیادہ ہوگا۔ وضاحت کی خاطر فرض کریں کہ ''جرمن سلطنت کے پہلے چانسلر'' کی حیثیت سے ہم اس کا خیال ذہن میں لاتے ہیں۔ یہاں ''جرمن'' کے علاوہ ہر لفظ مجرد ہے۔ پھر ''جرمن'' کا مفہوم مختلف لوگوں کے لیے مختلف ہوگا۔ بعض کو اس سے جرمنی میں اپنی سیر و سیاحت یاد آجائے گی۔ کسی کی نظر میں جرمنی کا جغرافیائی نقشہ ابھر آئے گا وغیرہ۔۔ اگر ہم کسی ایسے بیان کی تلاش میں ہیں جو کسی خاص صورت حال سے مناسبت رکھتا ہو تو کسی نہ کسی مرحلے پر مجبوراً کسی ایسی جزئی حقیقت کا حوالہ لانا پڑے گا جس کا ہمیں

وقوف حاصل ہے۔ اس طرح کا حوالہ ماضی، حال اور مستقبل کے ہر تذکرے، ''یہاں'' اور ''وہاں'' کی ہر بحث اور دوسرے کی شہادت سے متعلق ہر بات میں مضمر ہوتا ہے۔ چنانچہ واضح ہو کہ ہر اس بیان میں جس کی نسبت معلوم ہو کہ وہ کسی جزیئے پر صادق آتا ہے کسی نہ کسی عنوان سے ایک ایسے جزیئے کا حوالہ ضرور مضمر ہو گا جس کا وقوف ہمیں حاصل ہو چکا ہے بشرطیکہ ہمارا علم صرف کسی بیان کے منطقی مضمرات و توضیحات تک ہی محدود نہ ہو۔ مثال کے طور پر ''سب سے زیادہ طویل العمر شخص'' کلیات پر مشتمل ایک ایسا بیان ہے جو کسی شخص پر ضرور صادق آتا ہے لیکن اس شخص کے بارے میں ہم کوئی ایسا حکم نہیں لگا سکتے جس سے اس بیان کے علاوہ اس کے بارے میں کچھ اور بھی معلوم ہو سکے۔ لیکن اگر ہم کہیں کہ ''جرمن سلطنت کا پہلا چانسلر ایک چالاک سیاستدان تھا'' تو اس حکم کی صحت ایک ایسے امر کے اعتبار سے ہو گی جس کا ہمیں وقوف حاصل ہے۔ بالعموم ایسا امر کوئی قولی یا کتابی شہادت ہوتی ہے۔ بجز اس اطلاع کے جو ہم دوسروں تک پہنچاتے ہیں، بجز اس حقیقت کے جو بسمارک سے متعلق ہے اور جس سے ہمارے حکم کو اہمیت حاصل ہوتی ہے، جو خیال ہم میں واقعی پیدا ہوتا ہے اس میں ایک یا ایک سے زیادہ جزئیات ہوتے ہیں۔ باقی اجزاء جو اس میں شامل ہوتے ہیں وہ سب تعقلات کے زمرے سے تعلق رکھتے ہیں۔

اسی طرح مقامات مثلاً لندن، انگلستان، یورپ، زمین، نظام شمسی وغیرہ سب کے نام بھی ایسے بیانات ہیں جن کی تہ میں ایک یا ایک سے زیادہ ایسے جزئیات کا حوالہ موجود ہوتا ہے جن کا ہمیں وقوف حاصل ہے بلکہ میرا تو خیال ہے کہ مابعد الطبیعات جس کائنات کا مطالعہ کرتی ہے اس میں بھی جزئیات کا اسی نوعیت کا حوالہ موجود ہوتا ہے۔ اس کے برعکس منطق میں جہاں نہ صرف ان چیزوں پر بحث ہوتی ہے جو موجود ہیں بلکہ ان پر بھی جو معرض وجود میں آ سکتی ہے جزئیات کا کوئی حوالہ موجود نہیں ہوتا۔

ظاہر ہے کہ جب ہم کسی ایسی چیز کا ذکر کرتے ہیں جو محض بذریعہ بیان ہمارے علم میں آئی ہو تو اکثر ہماری نیت یہ ہوتی ہے کہ ہمارا علم بیان تک ہی محدود نہ رہے۔ بلکہ خود مبینہ شے پر محیط ہو جائے۔ یعنی جب ہم بسمارک کے بارے میں کوئی بات کہتے ہیں تو چاہتے یہ ہیں کہ ایک ایسا حکم لگائیں جو صرف بسمارک ہی لگا سکتا، ایسا حکم جس میں وہ خود شامل ہے۔ اس درجہ علم کے حصول میں ہم لازمی طور پر ناکام ہو جاتے ہیں کیونکہ بسمارک

فی نفسہ کا علم ہمیں حاصل نہیں۔ ہم محض اتنا جانتے ہیں کہ ایک شے ''ب'' بنام بسمارک ہے اور یہ کہ ''ب'' ایک چالاک سیاستدان تھا۔ اس طرح ہم یہ قصیہ بیان کر سکتے ہیں کہ ''ب'' ایک چالاک سیاستدان تھا، جبکہ ''ب'' وہ شے ہے جس کا نام بسمارک تھا۔ اگر ہم بسمارک کو جرمن سلطنت کے پہلے چانسلر کی حیثیت سے بیان کر رہے ہیں تو وہ قضیہ جسے ہم بیان کریں گے یوں ہوگا: ''اس اصل ذات کے بارے میں قضیہ بیان کرنا جو جرمن سلطنت کی پہلی چانسلر تھی یوں ہے کہ یہ ذات ایک چالاک سیاستدان تھی۔'' متفرق بیانات کے استعمال کے باوجود جو تیقن ہمیں اس قابل بناتا ہے کہ ہم دوسروں تک اپنی بات پہنچا سکیں یہ ہے کہ ہمیں اس بات کا علم ہے کہ اصل بسمارک کے بارے میں ایک صحیح قضیہ مرتب کیا جا سکتا ہے اور یہ کہ ہم اپنے بیان کو کتنے ہی مختلف پیرایوں میں پیش کریں (بشرطیکہ ہر پیرائے میں یہ بیان صحیح ہو) یہ قضیہ ہمیشہ وہی ہوگا۔ ہماری دلچسپی صرف اسی قضئے تک ہے جو بیان کیا جاتا ہے اور جس کی صحت کے بارے میں ہم جانتے ہیں لیکن ہمیں خود اس قضئے کا وقوف حاصل نہیں اور ہم ''اسے'' نہیں جانتے اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ یہ صحیح ہے۔

اس امر کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ وقوف جزئیات سے گریز کے کئی مدارج ہیں۔ ایک بسمارک ان لوگوں کے لئے تھا جو خود اسے جانتے تھے۔ ایک بسمارک ان لوگوں کے لیے ہے جو اسے تاریخ کے حوالے سے جانتے ہیں، وہ جو آہنی ماسک پہنتا تھا، وہ جو سب سے زیادہ طویل العمر تھا۔ یہاں وقوف جزئیات سے ہم بتدریج دور ہوتے چلے جاتے ہیں۔ پہلی منزل وقوف سے اس قدر زیادہ قریب ہے جس قدر کسی دوسرے شخص کا وقوف ہو سکتا ہے۔ دوسری منزل پر بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم جانتے ہیں کہ بسمارک کون تھا۔ تیسری منزل پر ہم یہ نہیں جانتے کہ آہنی ماسک والا آدمی کون تھا اگرچہ اس کے بارے میں کئی ایسے قضئے معلوم کر سکتے ہیں جو اس کے آہنی ماسک والا ہونے سے منطقی طور پر اخذ نہیں کیے جا سکتے۔ بالآخر چوتھی منزل پر ہم بجز ان تصریحات کے جو انسان کی تعریف سے منطقی طور پر اخذ کی جاتی ہیں ہم کچھ بھی نہیں جان سکتے۔ عالم کلیات میں بھی ایک ایسا ہی نظام مراتب پایا جاتا ہے۔ بہت سے جزئیات کی طرح بہت سے کلیات کا علم بھی علم بالبیان کی قسم سے تعلق رکھتا ہے لیکن جزئیات کی طرح یہاں بھی ہمارا علم بالبیان بالآخر علم بالوقوف پر مبنی قرار دیا جا سکتا ہے۔

بیانات پر مشتمل قضیوں کے تجزیے میں جو بنیادی اصول کارفرما ہوتا ہے وہ یہ ہے: ''ہر قضیہ جو ہمارے احاطہ ادراک میں آتا ہے وہ لازماً اور کلی طور پر ان اجزا پر مشتمل ہوگا جن کا ہمیں علم بالوقوف حاصل ہے۔''

ہم اس مقام پر ان تمام اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش نہیں کریں گے جو اس بنیادی اصول پر کیے جا سکتے ہیں۔ فی الحال ہم صرف یہ کہیں گے کہ کسی نہ کسی طرح ان اعتراضات کی تردید ممکن ہونی چاہیے کیونکہ یہ بات قرین عقل معلوم نہیں ہوتی کہ ہم کوئی حکم لگائیں یا کوئی مفروضہ بنائیں اور ہمیں یہ علم نہ ہو کہ ہم کس چیز کے بارے میں حکم لگا رہے ہیں یا مفروضہ بنا رہے ہیں۔ اگر محض ہرزہ سرائی ہی نہیں بلکہ کوئی بامعنی بات کرنا مقصود ہے تو وہ الفاظ جو ہم استعمال کرتے ہیں انہیں کچھ تو مفہوم دیا جانا چاہیے اور یہ مفہوم ایسا ہونا چاہیے جس کا ہمیں وقوف حاصل ہو۔ مثال کے طور پر جب ہم جولیس سیزر کے بارے میں کوئی قضیہ مرتب کرتے ہیں تو واضح ہے کہ خود جولیس سیزر تو ہمارے ذہن کے روبرو نہیں ہوتا کیونکہ ہمیں اس کا وقوف حاصل نہیں۔ ہمارے ذہن میں تو جولیس سیزر کے بارے میں بیان ہوگا: وہ شخص جو پندرہ مارچ کو قتل ہوا، جو سلطنت روما کا بانی تھا، یا شاید محض یہ کہ وہ شخص جس کا نام جولیس سیزر تھا (آخری بیان میں ''جولیس سیزر'' محض ایک آواز یا حروف کی ایک شکل ہوگی جس کا وقوف ہمیں حاصل ہے) اس طرح ہمارے قضئے کا وہ مفہوم نہیں ہوتا جو بادی النظر میں دکھائی دیتا ہے۔ اس کے مفہوم میں جولیس سیزر کے بجائے اس کے بارے میں ایک توصیفی بیان کا حوالہ ہوتا ہے جو تمام تر ان جزئیات وکلیات پر مشتمل ہوتا ہے جن کا ہمیں وقوف حاصل ہے۔

علم بالبیان کی سب سے زیادہ اہمیت اس بات میں ہے کہ اس کے ذریعے سے ہم اپنے ذاتی تجربے کی حدود سے تجاوز کر سکتے ہیں۔ باوجود اس امر کے کہ ہم محض ان عناصر پر مشتمل سچائیوں کا ہی علم حاصل کر سکتے ہیں جن کا ہمیں وقوف حاصل ہوتا ہے، ہم علم بالبیان کی صورت میں ان چیزوں کو بھی جان سکتے ہیں جو کبھی بھی ہمارے تجربے میں نہیں آئیں۔ بلاواسطہ تجربے کی انتہائی محدودیت کے پیش نظر یہ نتیجہ نہایت اہم ہے۔ اس نتیجے کا اگر ہم فہم حاصل نہیں کریں گے تو ہمارے علم کا زیادہ تر حصہ ایک معما ہوگا اور نتیجتہ شکوک وشبہات پیدا ہوں گے۔

6-استقراء کے بارے میں

تقریباً تمام گزشتہ مباحث میں ہماری کوشش یہ رہی ہے کہ علم وجود کے ضمن میں ان امور کی صراحت کریں جن کی حیثیت معطیات کی ہے۔ دنیا میں وہ کون سی چیزیں موجود ہیں جن کا ہمیں علم بالوقوف حاصل ہے؟ اب تک اس کا جواب ہمیں یہ ملا ہے کہ ہمیں یہ علم اپنے معطیات حس کا اور شاید خود اپنا حاصل ہوتا ہے۔ ان دونوں کی موجودگی کا ہمیں علم ہے۔ گزشتہ معطیات حس جو ہماری یاد میں محفوظ ہیں ان کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ وہ ماضی میں موجود تھے۔ علم کی یہ صورتیں ہمیں معطیات رفاہم کرتی ہیں۔

لیکن اگر ہم ان معطیات سے نتائج اخذ کرنے کی اہلیت حاصل کرنا چاہیں......
اگر ہم مادے کے وجود، دوسرے افراد، اپنی انفرادی یادداشت سے پہلے کے ماضی یا مستقبل کی موجودگی کا علم حاصل کرنا چاہیں تو ہمارے لیے کچھ عمومی اصولوں سے آگاہی حاصل کرنا ضروری ہوگا جن کی مدد سے ہم اس قسم کے نتائج اخذ کرتے ہیں۔ ہمیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ''الف'' کا وجود ایک دوسری چیز ''ب'' کی علامت ہے جو یا تو ''الف'' کے ساتھ بیک وقت موجود ہے یا اس سے قبل یا بعد کی چیز ہے۔ مثلاً گرج علامت ہے اپنی پیش رو آسمانی بجلی کی۔ اگر اس نوعیت کے علم پر ہمیں دسترس نہ ہوتی تو ہم اپنے دائرہ علم کو کبھی بھی ذاتی تجربوں سے زیادہ وسعت نہ دے سکتے اور ہم نے دیکھا ہے کہ یہ دائرہ بجائے خود نہایت محدود ہے۔ اب غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ آیا علم کو یوں وسعت دینا ممکن ہے۔ اگر ہے تو کیونکر؟

آیئے ایک ایسے امر کی مثال لیں جس کی صداقت کے بارے میں ہم میں سے کسی کو ذرہ برابر بھی شک نہیں گزرتا۔ ہم سب کو یقین ہے کہ سورج کل طلوع ہوگا۔ کیوں؟

کیا یہ عقیدہ ماضی کے تجربے کا بے سوچا سمجھا نتیجہ ہے یا کیا اسے معقول عقیدے کی حیثیت سے صائب قرار دیا جا سکتا ہے؟ کسی ایسے معیار کا تعین کرنا آسان نہیں ہے جس کے حوالے سے ہم یہ جان سکیں کہ اس نوعیت کا کوئی عقیدہ معقول ہے یا نہیں لیکن کم از کم اس بات کو ہم یقینی طور پر جان سکتے ہیں کہ کس قسم کے عمومی عقائد کا صحیح ہونا ''سورج کل طلوع ہو گا'' یا اس قسم کے دوسرے احکام کے لیے، جن پر ہماری عملی زندگی کا دارومدار ہے، کافی جواز مہیا کر سکتا ہے۔

اگر ہم سے پوچھا جائے کہ ہم اس بات پر کیوں اعتقاد رکھتے ہیں کہ سورج کل طلوع ہو گا تو ظاہر ہے کہ ہمارا فطری جواب یہ ہو گا ''کیونکہ یہ ہر روز طلوع ہوتا رہا ہے۔'' چونکہ یہ ماضی میں طلوع ہوتا رہا ہے ہمیں پختہ یقین ہے کہ یہ مستقبل میں بھی طلوع ہو گا۔ اب اگر یہ اعتراض ہو کہ آخر ہم کیوں یقین کرتے ہیں کہ ماضی کی طرح یہ مسلسل طلوع ہوتا رہے گا تو ہم قانون حرکت کا حوالہ دے سکتے ہیں۔ ہم کہیں گے کہ زمین ایک آزادانہ گردش کرنے والا مادی وجود یا جسم ہے اور ایسے اجسام کی گردش اس وقت تک نہیں رکتی جب تک باہر سے کوئی چیز اس میں مزاحمت نہ کرے اور باہر کوئی ایسی چیز نہیں جو آج اور کل کے درمیان زمانی وقفے میں یوں مزاحمت کر سکے۔ بہر حال سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہمارے پختہ یقین میں کہ باہر کوئی چیز مزاحمت کرنے والی نہیں ہے، شک کا پہلو نکل سکتا ہے۔ لیکن یہ شک کوئی زیادہ جاذب توجہ نہیں۔ جاذب توجہ یہ شک ہے کہ آیا قوانین حرکت کل تک موثر بھی رہیں گے یا نہیں۔ اگر یہ شک پیدا کر لیا جائے تو ہم اسی مقام پر آجائیں گے جہاں ہم نے ابتداء طلوع آفتاب کے بارے میں شک کا اظہار کیا تھا۔

مستقبل میں قوانین حرکت کے نافذ العمل رہنے پر ہمارے اعتقاد کی وجہ فقط یہ ہے کہ جہاں تک ہمیں علم ریاضی پر بھروسہ ہے یہ اب تک نافذ العمل رہے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ سورج کے آئندہ طلوع ہونے کے حق میں ماضی کی جو شہادت پائی جاتی ہے۔ اس کے مقابلے میں قوانین حرکت کی شہادت کہیں زیادہ ہے کیونکہ طلوع آفتاب تو قوانین حرکت کے نفاذ کی فقط ایک جزئی صورت ہے اور اس طرح کی اور بھی بہت سی جزئی صورتیں موجود ہیں۔ مگر اصل سوال یہ ہے کہ کیا کسی قانون کا بزمانہ ماضی بار بار نافذ ہوتے رہنا اس امر کی دلیل ہے کہ آئندہ بھی یہ نافذ ہوتا رہے گا۔ اگر ایسا نہیں تو ظاہر ہے کہ ہمارے پاس یہ توقع

رکھنے کی کوئی وجہ نہیں کہ سورج کل طلوع ہو گا یا جو کھانا ہم آئندہ کھائیں گے وہ ہمارے لیے زہر ثابت نہیں ہو گا یا ہماری وہ توقعات پوری ہو جائیں گی جن کا ہمیں پوری طرح شعور بھی نہیں ہوتا مگر جو ہماری روزمرہ زندگی پر محیط ہیں۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس قسم کی سب توقعات محض احتمالی ہوتی ہیں۔ اس لیے ہمیں ان کے یقینی طور پر پورا ہونے کا ثبوت تلاش نہیں کرنا چاہیے بلکہ صرف اس امر کے حق میں چند وجوہ کی نشاندہی کرنی چاہیے کہ ان کے پورا ہونے کا غالب امکان ہے۔

اس مسئلے پر غور کرنے سے پیشتر ہمیں ایک اہم فرق کر لینا چاہیے جس کے بغیر اندیشہ ہے کہ ہم نہایت شدید فکری الجھاؤ میں گرفتار ہو جائیں گے۔ تجربے سے ہم نے سیکھا ہے کہ کسی قسم کے تواتر یا معیت کا یکساں طور پر بار بار پیش آئندہ کے بارے میں ہماری اس توقع کی علت ہے کہ اگلی دفعہ یہ تواتر یا معیت پھر رونما ہو گی۔ غذا جس کی ایک خاص ظاہری صورت ہوتی ہے ایک مخصوص ذائقہ بھی رکھتی ہے اور جب کبھی ایسا ہو کہ ظاہری صورت کے ساتھ وہ ذائقہ موجود نہ ہو جس کے ہم عادی ہو چکے ہیں تو ہماری توقعات کو یقیناً شدید صدمہ پہنچے گا۔ جو چیزیں دیکھنے میں آتی ہیں وہ ازروئے عادت بعض مخصوص احساسات لمیہ سے متلازم ہو جاتی ہیں اور ان چیزوں کو مس کرتے وقت انہی احساسات کے نمودار ہونے کی امید کی جاتی ہے۔ بھوت پریت کی اکثر کہانیوں میں ان سے جو دہشت ناک باتیں منسوب ہوتی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ ان کو چھونے سے لمس کا کوئی احساس پیدا نہیں ہوتا۔ غیر تعلیم یافتہ لوگ جو پہلی دفعہ بیرون ملک جاتے ہیں اس امر واقعہ پر کہ وہاں ان کی اپنی زبان کو کوئی نہیں سمجھتا اس قدر حیران ہوتے ہیں کہ اس پر یقین کرنا ان کے لیے مشکل ہو جاتا ہے۔

اس قسم کا تلازم انسانوں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے جانوروں کے ہاں بھی یہ بہت قوی ہوتا ہے۔ وہ گھوڑے جو ایک ہی راستے پر چلنے کے عادی ہو جاتے ہیں انہیں اگر دوسری طرف لے جانے کی کوشش کی جائے تو وہ مزاحمت کرتے ہیں۔ گھریلو جانور جب اس شخص کو دیکھتے ہیں جو انہیں عام طور پر چارہ ڈالتا ہے تو چارے کی توقع کرنے لگتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ یکسانی کے بارے میں اس نوع کی قدرے عام توقعات گمراہ کن بھی ہو سکتی ہیں۔ ایک شخص جو اپنی مرغی کو اس کی ساری زندگی ہر روز دانہ ڈالتا رہا ہے آخر کار

ایک دن دانہ ڈالنے کے بجائے اس کو ذبح کر دیتا ہے۔ یوں اگر مرغی نے ابتداء ہی میں یکسانی فطرت کے بارے میں بہتر رائے قائم کی ہوتی تو اس کے لیے زیادہ مفید ہوتا۔

تاہم ایسی توقعات اپنی تمام تر پرفریبی کے باوجود وابستہ کی جاتی ہیں۔صرف یہ امر کہ ایک واقعہ کئی ایک دفعہ پیش آ چکا ہے انسان اور حیوان سب کے لیے اس توقع کا باعث ہوتا ہے کہ یہ پھر پیش آئے گا۔ ہماری جبلی ساخت یقیناً ہمیں یہ توقع رکھنے پر آمادہ کرتی ہے کہ کل سورج طلوع ہوگا۔لیکن ہمارا حشر شاید اس مرغی سے بہتر نہ ہو، جو خلاف توقع ذبح ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس امر کو کہ گزشتہ یکسانیاں آئندہ کے بارے میں توقعات کا سبب ہوتی ہیں اس مسئلے سے الگ کر لینا چاہیے کہ اگر اس قسم کی توقعات کے بارے میں ایک دفعہ شکوک وشبہات پیدا ہو جائیں تو کیا انہیں باوزن قرار دینے کی کوئی معقول بنیاد مہیا کی جا سکتی ہے۔

اب مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ کیا یکسانی فطرت پر یقین کرنے کی کوئی وجہ موجود ہے۔ یکسانی فطرت کا مطلب ہے کہ ہر واقعہ جو ہو چکا ہے یا مستقبل میں ہوگا ایک ایسے عمومی قانون کی مخصوص مثال ہے جو مستثنیات سے پاک ہے۔جس قسم کی خام توقعات کا ہم نے ذکر کیا ہے ان سب میں مستثنیات موجود ہونے کا امکان ہے۔ اس لیے جو ان پر بھروسہ کرتے ہیں وہ مایوس بھی ہو سکتے ہیں۔لیکن سائنس ...... کم از کم ایک عملی مفروضے کے طور پر ...... عادتاً یہ دعویٰ کرتی ہے کہ ان عمومی قوانین کے بجائے،جن میں استثنائی کیفیات پائی جاتی ہیں، ایسے عمومی قوانین دریافت کیے جا سکتے ہیں جن میں یہ کیفیات نہ ہوں۔''فضا میں بے سہارا اجسام زمین پر گر جاتے ہیں'' ایک ایسا عمومی قاعدہ ہے جس سے طیارے اور غبارے مستثنیٰ ہیں۔لیکن قوانین حرکت اور قوانین تجاذب جہاں اکثر اجسام کے زمین پر گرنے کی توجیہ کرتے ہیں وہاں طیاروں اور غباروں کے فضا میں اڑنے کی توجیہ بھی کر دیتے ہیں۔ چنانچہ یہ قوانین ان مستثنیات سے پاک ہیں۔

اگر کرۂ ارض کسی ایسے زبردست جسم سے ٹکرا جائے کہ اس کی گردش ختم ہو جائے تو یہ عقیدہ کہ ''کل سورج طلوع ہوگا'' باطل ہو جائے گا۔لیکن اس واقعے سے قوانین حرکت اور قانون تجاذب کی خلاف ورزی نہیں ہو گی۔ سائنس کا کام یہ ہے کہ قوانین حرکت اور قانون تجاذب کی سی یکسانیاں دریافت کرے جن میں ہمارے تجربے کی حد تک کوئی استثنائی

صورتیں نہیں ہیں۔ اس قسم کی تلاش میں سائنس نے بہت کامیابیاں حاصل کی ہیں اور ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ یکسانیاں برابر بحال رہی ہیں۔لیکن یہاں پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے: مانا کہ یہ یکسانیاں اب تک برقرار رہی ہیں لیکن کیا ہمارے پاس یہ مان لینے کی کوئی وجہ ہے کہ یہ آئندہ بھی برقرار رہیں گی؟

کہاں جاتا ہے کہ ہمارے پاس یہ یقین کر لینے کی وجوہ موجود ہیں کہ مستقبل ماضی کے مطابق ہوگا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ وہ جسے ہم مستقبل کہتے ہیں پیہم ماضی ہوتا چلا گیا ہے اور یہ ہمیشہ ماضی کے مطابق ہی پایا گیا ہے۔ گویا ہمیں فی الواقع مستقبل کا بھی تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ یعنی اس زمانے کا تجربہ جو کسی وقت میں مستقبل تھا جسے ہم اب گزشتہ مستقبل کا نام دے سکتے ہیں، لیکن ایسی دلیل میں درحقیقت مصادرہ علی المطلوب کا مغالطہ پایا جاتا ہے۔ ہمیں گزشتہ مستقبلوں کا تجربہ تو ہے لیکن آئندہ مستقبلوں کا نہیں۔ اور سوال یہ ہے کہ کیا آئندہ مستقبل گزشتہ مستقبلوں کے مطابق ہوں گے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لیے کسی ایسے استدلال کا سہارا نہیں لینا چاہیے جو صرف گزشتہ مستقبل کو اپنی بنیاد بناتا ہے۔ چنانچہ اب بھی کسی ایسے اصول کو دریافت کرنا باقی ہے جس کی مدد سے ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ مستقبل انہی قوانین کا پابند ہوگا جن کا ماضی پابند تھا۔

اس سوال میں مستقبل کا حوالہ لازمی نہیں کیونکہ جب ہم ان قوانین کا جو ہمارے تجربے میں نافذ ہوتے ہیں ماضی کی ان چیزوں پر اطلاق کرتے ہیں جن کا ہمیں کوئی تجربہ نہیں (مثلاً علم الارض کے بارے میں یا نظام شمسی کی ابتدا سے متعلق نظریات کے ضمن میں) تب بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے۔ ہمارا اصل سوال تو یہ ہے: جب دو چیزیں بکثرت ایک دوسرے سے وابستہ پائی جائیں اور کوئی ایک بھی ایسی مثال معلوم نہ ہو کہ ان میں سے ایک دوسری کے بغیر واقع ہو جائے تو کیا کسی موقعہ پر ایک کا معرض وجود میں آنا دوسری کے وقوع پذیر ہونے کی توقع کرنے کے لیے معقول وجہ قرار دیا جا سکتا ہے؟ مستقبل کے بارے میں ہماری تمام توقعات کی معقولیت، استقراء سے حاصل کیے گئے تمام نتائج اور درحقیقت وہ تمام اعتقادات جن پر ہماری روزمرہ زندگی کی بنیاد ہے اسی سوال کے جواب پر منحصر ہیں۔

ابتدا ہمیں یہ بات تسلیم کر لینی چاہیے کہ بجائے خود یہ امر کہ دو چیزیں اکثر ایک

ساتھ پائی گئی ہیں اور کبھی ایسا نہیں ہوا کہ الگ الگ پائی جائیں ازروئے استدلال برہانی یہ ثابت کرنے کے لیے ناکافی ہے کہ آئندہ جو صورت تجربے میں آئے گی اس میں یہ دونوں چیزیں ایک ساتھ پائی جائیں گی۔ زیادہ سے زیادہ یہ امید ہو سکتی ہے کہ دو چیزیں جتنی زیادہ مرتبہ ایک ساتھ پائی جائیں گی اسی نسبت سے ان کے آئندہ بھی ایک ساتھ پائے جانے کا امکان زیادہ قوی ہو گا اور یہ کہ اگر وہ بہت زیادہ مرتبہ ایک ساتھ پائی گئی ہیں تو یہ امکان تقریباً یقین کے مرتبے تک پہنچ جائے گا۔ یہ ''بالکل'' یقین کے مرتبے تک کبھی نہیں پہنچ سکتا کیونکہ متواتر اعادے کے باوجود بعض اوقات یہ تواتر ٹوٹ بھی سکتا ہے جیسا کہ مرغی کے ذبح ہونے کی صورت میں ہم نے دیکھ لیا ہے۔ چنانچہ ہماری جستجو کی منزل محض امکان غالب تک محدود ہونی چاہیے۔

اس نقطۂ نظر کے خلاف یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمارے علم کے مطابق تمام مظاہر فطرت پر قوانین کی حکمرانی ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ فلاں صورت حال پر صرف ایک خاص قانون کا اطلاق ہی ممکن ہے۔ اس کے دو جواب ہیں: اول یہ کہ اگر کوئی قانون جو واقعی مستثنیات سے پاک زیر بحث صورت پر لاگو ہوتا ہے تو عملاً کسی حالت میں ہمیں یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ جو قانون ہم نے دریافت کیا ہے یہ وہی قانون ہے۔ دوم یہ کہ ''قانون کی حکمرانی'' کا تصور بجائے خود ممکنات میں سے ہے اور ہمارا یہ اعتقاد کہ یہ حکمرانی مستقبل میں جاری رہے گی یا اس ماضی میں جاری رہ چکی ہے جس کا ہمیں تجربہ نہیں ہوا اسی اصول پر مبنی ہے جس پر ہم بحث کر رہے ہیں۔

زیر بحث اصول کو اصول استقراء کا نام دیا جاتا ہے۔ اس اصول کے دو حصوں کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

1- اگر کسی قسم کی کوئی چیز ''الف'' کسی قسم کی دوسری چیز ''ب'' سے وابستہ پائی گئی ہے اور ان کے باہمی غیر وابستہ ہونے کی کوئی مثال دیکھنے میں نہیں آئی تو ان کی آپس میں وابستگی کی جتنی زیادہ مثالیں ہمارے تجربے میں آئیں گی اتنا ہی یہ امکان غالب ہوتا چلا جائے گا کہ آئندہ جب بھی ان میں سے کسی ایک کی موجودگی علم میں آئے گی تو دوسری بھی موجود ہو گی۔

2- وابستگی کی بہت سی مثالیں انہی حالات کے اندر آئندہ وابستگی کے امکان کو

تقریباً یقینی بنا دیتی ہیں بلکہ لامتناہی طور پر یقین و وثوق کے قریب سے قریب تر کر دیتی ہیں۔

جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا ہے، یہ اصول تنہا ایک نئے واقعے کے بارے میں ہماری توقع کی تصدیق سے تعلق رکھتا ہے لیکن ہم اس عمومی قانون کی ممکنہ حیثیت کو بھی جاننا چاہتے ہیں کہ ''الف'' قسم کی اشیاء ہمیشہ ''ب'' قسم کی اشیاء سے وابستہ ہوں گی بشرطیکہ اس وابستگی کی کافی مثالوں کا ہمیں علم ہو اور اس کے نہ ہونے کی کوئی مثال ہمارے علم میں نہ آئی ہو۔ واضح ہے ایک عمومی قانون کا امکان کسی مخصوص صورت کے امکان سے کم ہوتا ہے کیونکہ اگر عمومی قانون صحیح ہو تو اس کی کوئی خاص صورت بھی صحیح ہو گی لیکن اگر کوئی مخصوص صورت صحیح ہو تو لازمی نہیں کہ عمومی قانون بھی صحیح ہو۔ تاہم متواتر اور تکرار سے جس طرح مخصوص صورت کا امکان زیادہ ہوتا چلا جاتا ہے اسی طرح عمومی قانون کا امکان بھی زیادہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ اپنے اصول کو عمومی قانون سے متعلق کرتے ہوئے ہم اس کے دو حصوں کو یوں دہرا سکتے ہیں۔

1- وہ صورتیں جن میں ''الف'' قسم کی چیز ''ب'' قسم کی چیز سے وابستہ پائی گئی ہے تعداد میں جس قدر زیادہ ہوں گی اتنا ہی یہ امکان غالب ہو گا کہ ''الف'' ہمیشہ ''ب'' سے وابستہ ہو گی بشرطیکہ اس وابستگی کے نہ ہونے کی کوئی مثال علم میں نہ آئی ہو۔

2- ایک جیسے حالات میں ''الف'' اور ''ب'' کی باہمی وابستگی کی بہت سی مثالیں اس امکان کو تقریباً یقینی سا بنا دیتی ہیں کہ ''الف'' ہمیشہ ''ب'' سے وابستہ ہو گا اور اس عمومی قانون کو لامتناہی طور پر یقین و وثوق سے قریب سے قریب تر کرتی چلی جاتی ہیں۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ امکان مخصوص معطیات سے وابستہ ہوتا ہے۔ موجودہ مثال میں معطیات محض ''الف'' اور ''ب'' کی ہم موجودگی کی معلوم مثالوں پر مشتمل ہیں۔ ہوسکتا ہے ان کے علاوہ کچھ اور معطیات بھی ہوں جن کی موجودگی امکان کی حیثیت کو بدل دے۔ مثال کے طور پر ایک شخص جس نے بہت سے سفید ہنس دیکھ رکھے ہیں، متذکرہ اصول کے مطابق یوں استدلال کر سکتا ہے کہ ان معطیات کی بنا پر یہ ممکن ہے کہ تمام ہنس سفید ہوں اور یہ بالکل صحیح استدلال ہو گا۔ یہ استدلال اس امر واقعہ سے غلط ثابت نہیں ہوتا کہ کچھ ہنس سیاہ بھی ہوتے ہیں۔ کیونکہ معطیات کی رو سے اگر کوئی شے غیر ممکن قرار پاتی

ہے تب بھی یہ وقوع پذیر ہو سکتی ہے۔ ہنس کی مثال میں ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کو یہ علم ہو کہ متعدد انواع حیوانات میں رنگ ایک نہایت متغیر خاصہ ہے اور اس لیے خصوصیت سے اس بنا پر اگر استقراء سے مدد لی گئی تو غلطی کا اندیشہ ہے۔ لیکن یہ علم تو ایک نیا معطیہ ہو گا جو ہر گز یہ ثابت نہیں کرتا کہ پہلے معطیات کی بنیاد پر ہم نے جو استقراء کیا تھا وہ غلط تھا۔ یہ امر کہ اکثر چیزیں ہماری توقعات کو پورا کرنے سے قاصر رہتی ہیں ہر گز اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ یہ توقعات کسی معلوم صورت میں یا کسی قسم کی معلوم صورتوں میں غالباً پوری نہیں ہوں گی۔ چنانچہ ہمارا استقرائی اصول ایسا نہیں ہے کہ تجربے کے حوالے سے مسترد ہو جائے۔

استقرائی اصول کو تجربے کے حوالے سے ثابت بھی نہیں کیا جا سکتا گو وہ صورتیں جو ہمارے تجربے میں آ چکی ہیں استقرائی نتائج کی تائید ضرور کرتی ہیں۔ جہاں تک ان صورتوں کا تعلق ہے جو ہمارے تجربے میں نہیں آتیں تو یہ خود اسقرائی اصول ہی ہے جو تجربہ شدہ سے غیر تجربہ شدہ کی جانب استتاج کرنے کے عمل کو صائب قرار دے سکتا ہے۔ استتاج کے وہ تمام عمل جو تجربے کی بنیاد پر مستقبل یا ماضی اور حال کے غیر تجربہ شدہ امور کے بارے میں نتائج مرتب کرتے ہیں استقرائی اصول کو پہلے ہی تسلیم کیے ہوئے ہوتے ہیں۔ چنانچہ مصادرہ علی المطلوب کا مغالطہ سرزد کیے بغیر ہم استقرائی اصول ثابت کرنے کے لیے تجربے کو کبھی بھی بنیاد نہیں بنا سکتے۔ چنانچہ اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ یا تو استقرائی اصول کو اس کی داخلی شہادت کی بنا پر مان لیں یا مستقبل کے بارے میں اپنی توقعات کی تصویب سے دست بردار ہو جائیں۔ اگر یہ اصول محکم نہیں ہے تو ہمارے پاس یہ توقع رکھنے کا کوئی جواز نہیں کہ سورج کل طلوع ہو گا یا یہ کہ روٹی پتھر سے زیادہ قوت بخش ہو گی یا یہ کہ اگر ہم چھت سے کودیں گے تو گر پڑیں گے۔ جب کسی ایسے شخص کو جسے ہم اپنا بہترین دوست سمجھتے ہیں اپنی طرف آتے ہوئے دیکھتے ہیں تو ہمارے یہ فرض کر لینے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی کہ اس کے جسم کے اندر ہمارے کسی بدترین دشمن یا کسی یکسر اجنبی شخص کا ذہن داخل ہو چکا ہے۔ ہماری ساری عملی زندگی کا انحصار ان تلازمات پر ہوتا ہے جو ماضی میں موثر رہے ہیں اور یوں جن کے بارے میں ہمیں امید ہے کہ مستقبل میں بھی موثر رہیں گے۔ اور اس امید کے معتبر ہونے کا انحصار استقرائی اصول پر ہے۔

سائنس کے عمومی اصول مثلاً یہ کہ کائنات میں قانون کی حکمرانی ہے یا یہ کہ ہر واقعے کی کوئی علت ہوتی ہے استقرائی اصول پر اسی طرح مکمل طور پر انحصار رکھتے ہیں جس طرح ہماری روزمرہ زندگی کے عقائد۔ ایسے تمام عمومی اصول اس لیے تسلیم کر لیے جاتے ہیں کہ بنی نوع انسان نے ان کی سچائی کی بے شمار مثالوں کا مشاہدہ کیا ہے اور ان کے غلط ہونے کی کوئی مثال ان کے مشاہدے میں نہیں آئی لیکن جب تک استقرائی اصول کو تسلیم نہ کر لیا جائے ان اصولوں کا مستقبل میں کارفرما رہنا ثابت نہیں ہوسکتا۔

پس وہ تمام تر علم جو تجربہ شدہ کی بنا پر غیر تجربہ شدہ کے بارے میں نتائج حاصل کرنے پر مشتمل ہے ایک ایسے عقیدے پر مبنی ہوتا ہے جسے تجربے کی مدد سے نہ تو ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی مسترد کیا جا سکتا ہے لیکن بائیں ہمہ (کم از کم اپنی جلی ترین صورتوں میں) اسی شدت سے ہمارے دل میں راسخ نظر آتا ہے جیسے کہ ہمارے اکثر تجربی حقائق ہوتے ہیں۔ ایسے عقائد کی موجودگی اور ان کے جواز کا معاملہ فلسفے کے نہایت مشکل اور مختلف فیہ مسائل کا سرچشمہ ہے۔ جیسا کہ ہم آئندہ صفحات میں دیکھیں گے ان عقائد میں استقرائی اصول کے علاوہ اور عقائد بھی شامل ہیں۔ اگلے باب میں ہم مختصراً اس بات پر غور کریں گے کہ اس قسم کے علم کی وجہ جواز کیا ہے؟ اس کی حدود کیا ہیں اور یہ کہ اس میں کس درجے کا تیقن پایا جاتا ہے۔

7- عمومی اصولوں کے علم کے بارے میں

ہم گزشتہ باب میں دیکھ آئے ہیں کہ اگرچہ اصول استقراء ہر تجربی استدلال کی صحت کی ضمانت فراہم کرتا ہے خود اسے تجربے کی مدد سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ بہر حال اس امر کے باوجود ہر شخص اس پر......خصوصاً اس کی ٹھوس عملی صورتوں کے اعتبار سے...... بلا جھجک اعتقاد اور یقین رکھتا ہے۔ ان خصوصیات کا حامل ہونے میں اصول استقراء تنہا نہیں ہے۔ اس کے علاوہ بھی بہت سے ایسے اصول ہیں جنہیں تجربے کی مدد سے نہ تو صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ غلط لیکن انہیں ایسے استدلال میں استعمال ضرور کیا جاتا ہے جس کا نقطہ آغاز تجربی حقائق ہوتے ہیں۔

ان اصولوں میں سے بعض تو ایسے ہیں جن کی تائید میں اصول استقراء کی شہادت سے بھی زیادہ مضبوط شہادت پائی جاتی ہے اور جن کا علم اسی درجہ وثوق تک پہنچا ہوا ہوتا ہے جس درجہ وثوق پر معطیات حس کے وجود کا علم فائز ہے۔ ان کی بنا پر ہم حسی مواد سے نتائج کا استنباط کرتے ہیں اور اگر ہمیں اپنے نتائج کی صحت کو ملحوظ رکھنا ہے تو ہمارے اصول استنتاج خود معطیات حس کی طرح صحیح ہونے چاہئیں۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ اصول اپنی بداہت کی بنا پر ہماری آنکھوں سے اکثر اوجھل رہتے ہیں۔ ان کے اندر پنہا مفروضات کو ہم کچھ اس وثوق سے قبول کر لیتے ہیں کہ ان کی موجودگی کا ہمیں احساس تک نہیں ہوتا۔ اگر ایک صحیح نظریہ علم دریافت کرنا ہے تو اصول استنتاج کی افادیت کا ادراک کرنا نہایت اہم ہے کیونکہ ان اصولوں کے بارے میں ہمارے علم سے نہایت دلچسپ اور مشکل مسائل وابستہ ہیں۔

کسی عمومی اصول کے بارے میں ہمیں علم کچھ اس طرح سے حاصل ہوتا ہے:

سب سے پہلے ہم اس اصول کی کسی جزئی مثال کو دیکھتے ہیں۔ ہمیں معاً ادراک ہوتا ہے کہ اس کی جزئیت تو ایک نسبتاً غیر متعلقہ سی چیز ہے اور یہ کہ اس میں ایک عمومیت بھی ہے جس کی تصدیق کی جاسکتی ہے۔ اسے ایک عام مثال سے واضح کرتے ہیں۔ ''دو اور دو چار ہوتے ہیں'' جیسے ریاضی کے عمومی اصول کا ادراک حاصل کرنے کے لیے ''دو چیزیں اور دو چیزیں'' کے کئی مخصوص جزئی جوڑوں کا مشاہدہ کرنا پڑتا ہے۔ یہی بات اصول منطق پر بھی صادق آتی ہے۔ فرض کیجیے کہ دو شخص اس مسئلے پر بحث کر رہے ہیں کہ آج مہینے کی کون سی تاریخ ہے۔ ان میں سے ایک کہتا ہے: ''آپ کم از کم یہ تو تسلیم کریں گے کہ اگر کل پندرہ تاریخ تھی تو آج لازمی طور پر سولہ تاریخ ہو گی۔'' دوسرا کہتا ہے: ''ہاں میں تسلیم کرتا ہوں۔'' پہلا کہتا ہے: ''اور تم جانتے ہو کہ کل پندرہ تاریخ تھی کیونکہ کل تم نے زید کے ہاں کھانا کھایا تھا اور تمہاری ڈائری یہ بتائے گی کہ یہ پندرہ تاریخ کو ہوا۔'' دوسرا کہتا ہے: ''ہاں'' اس لیے آج سولہ تاریخ ہے۔

اس قسم کے استدلال کو سمجھنا دشوار نہیں ہے اور اگر مان لیا جائے کہ اس کے مقدمات واقعتاً سچے ہیں تو کوئی شخص اس بات کا انکار نہیں کرے گا کہ نتیجہ بھی سچا ہونا چاہیے۔ لیکن اس بات کا انحصار ایک عمومی منطقی اصول پر ہے۔ یہ منطقی اصول اس طرح سے ہے: فرض کیجئے یہ معلوم ہے کہ اگر یہ سچ ہے تو وہ بھی سچ ہے اور فرض کیجئے یہ بھی معلوم ہے کہ یہ سچ ہے تو نتیجہ نکلے گا کہ وہ سچ ہے۔ جب صورت یہ ہو کہ ''اگر یہ سچ ہے تو وہ سچ ہے۔'' تو ہم کہیں گے کہ ''یہ اس پر دلالت کرتا ہے'' اور یہ کہ ''وہ اس سے نتیجتہ برآمد ہوتا ہے۔'' چنانچہ ہمارا اصول یہ بیان کرتا ہے کہ اگر یہ اس پر دلالت کرتا ہے اور یہ سچ ہے تو پھر وہ سچ ہے۔ دوسرے الفاظ میں ''ہر وہ بات سچ ہوتی ہے جس پر ایک سچا قضیہ دلالت کرتا ہے'' یا ''جو بات کسی سچے قضیئے سے نتیجہ برآمد ہوتی ہے سچ ہوتی ہے۔''

یہ اصول ہر قسم کے استدلال میں پنہاں ہوتا ہے۔ جب بھی کسی یقینی بات کے حوالے سے کوئی اور بات ثابت کرنا ہوتی ہے...... جس پر ہمیں بالآخر یقین آ جاتا ہے۔ تو یہ اصول کام آتا ہے۔ اگر کوئی شخص پوچھے کہ ''سچے مقدمات پر قائم کیے گئے صحیح استدلال کے نتائج میرے لیے کیوں قابل قبول ہونے چاہئیں'' تو ہم جواب میں اس اصول کا حوالہ دے سکتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس اصول کی سچائی پر شک کرنا ناممکن ہے اور اس کی

بداہت اس قدر بین اور واضح ہے کہ بادی النظر میں اس کی حیثیت بالکل معمولی سی نظر آتی ہے۔ تاہم ایسے اصول ایک فلسفی کے لیے معمولی نہیں ہوتے کیونکہ یہ اس بات کا جواز مہیا کرتے ہیں کہ ہم اس سطح کا محکم اور یقینی علم حاصل کر سکیں جس کا استخراج محسوسات سے کسی صورت میں بھی نہیں ہو سکتا۔

مندرجہ بالا اصول منطق کے بدیہی اصولوں میں سے محض ایک ہے۔ پیشتر اس کے کہ کوئی استدلال یا ثبوت ممکن ہو سکے ان میں سے کم از کم کچھ اصولوں کو مسلم قرار دینا ضروری ہوتا ہے۔ جب ان میں سے بعض کو مسلم قرار دے دیا جائے تو ان کی بنا پر دوسرے کئی اصول از خود ثابت ہو جاتے ہیں۔ یہ دوسرے اصول، بشرطیکہ وہ سادہ ہوں، اتنے ہی بدیہی ہوتے ہیں، جتنے کہ پہلے مسلمہ اصول۔ روایتی فکر نے تین بنیادی مسلمہ اصولوں کی نشاندہی کی ہے جنہیں قوانین فکر کا نام دیا گیا ہے۔ اگرچہ انہیں تین تک محدود کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔

یہ قوانین مندرجہ ذیل ہیں:

1- قانون عینیت: جو کچھ کہ ہے، ہے۔

2- قانون مانع اجتماع نقیضین: یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شے ہو بھی اور نہ بھی ہو۔

3-اصول خارج الاوسط: ہر شے یا ہے یا نہیں ہے۔

یہ تین قوانین منطق کے بدیہی اصولوں کے نمائندہ نمونوں کی حیثیت رکھتے ہیں لیکن درحقیقت یہ ایسے دوسرے کئی اصولوں سے زیادہ اثاثی یا زیادہ بدیہی نہیں ہے...... مثال کے طور پر اس اصول سے جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے اور جس کے مطابق وہ قضیہ جو سچے مقدمات سے نتیجتہ برآمد ہوتا ہے سچ ہوتا ہے۔ قوانین فکر کی اصطلاح بھی گمراہ کن ہے کیونکہ یہ بات اہم نہیں ہے کہ ہم ان قوانین کے مطابق فکر کرتے ہیں بلکہ اہم بات یہ ہے کہ ہر امر واقعہ ان کے مطابق ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں جب ہم ان کے مطابق فکر کرتے ہیں تو ہمارا فکر صحیح ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایک عظیم مسئلہ ہے جس پر ہم بعد میں غور کریں گے۔

ان منطقی اصولوں کے علاوہ جو ہمیں دیئے گئے مقدمات سے یقینی طور پر سچے نتائج حاصل کرنے میں مدد دیتے ہیں کچھ دوسرے منطقی اصول بھی ہیں جو دیئے گئے

مقدمات کی بنا پر ہمیں یہ ثابت کرنے کے قابل بناتے ہیں کہ کسی بات کے سچ ہونے کا کم و بیش امکان ہے۔ ایسے اصولوں کی ایک مثال ...... شاید سب سے اہم مثال...... اصول استقراء ہے جس پر ہم نے گزشتہ باب میں غور کیا۔

فلسفیانہ مناقشات میں سے ایک بڑا اور تاریخی اہمیت کا مناقشہ ان دو مدرسہ ہائے فکر کے مابین پایا جاتا ہے جنہیں تجربیت پسندی اور عقلیت پسندی کے نام دیئے گئے ہیں۔ تجربیت پسند مفکرین، جن کے بہترین نمائندے برطانوی فلسفی لاک، برکلے اور ہیوم ہیں، کا خیال ہے کہ تمام تر علم تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ عقلیت پسند مفکرین، جن کی نمائندگی سترہویں صدی کے یورپی فلسفی بالخصوص ڈیکارٹ اور لائبنیز کرتے ہیں، کا خیال تھا کہ تجربے سے حاصل کیے گئے علم کے علاوہ کچھ خلقی تصورات اور خلقی اصول بھی ہیں جو تجربے کی وساطت کے بغیر ہمارے احاطہ علم میں آ جاتے ہیں۔ اب اعتماد کے ساتھ یہ فیصلہ کرنا ممکن ہو گیا ہے کہ ان مختلف مدرسہ ہائے فکر میں سے برحق کون سا ہے اور باطل کون سا۔ اوپر دیئے گئے دلائل کی بنا پر اس بات کو قبول کر لینا چاہیے کہ منطقی اصول خود ہمارے علم کا حصہ ہیں اور اپنے ثبوت کے لیے یہ تجربے کے محتاج نہیں ہیں کیونکہ ہر قسم کا ثبوت خود انہیں بطور مفروضات کے قبول کیے ہوئے ہوتا ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر، جو کہ مناقشت کا سب سے اہم موضوع تھا، عقلیت پسند حق پر تھے۔

دوسری جانب علم کا وہ حصہ بھی جو منطقی اعتبار سے تجربے سے بے نیاز ہے (اس مفہوم میں کہ تجربہ اس کی صحت کو ثابت نہیں کر سکتا) ایک لحاظ سے تجربے کا ہی مرہون منت ہوتا ہے۔ جزئی تجربات وہ موقع فراہم کرتے ہیں کہ جب ہم ان عمومی قوانین سے آگاہ ہوتے ہیں جن کا ان تجربات کی باہمی اضافتوں میں ظہور ہوتا ہے۔ خلقی اصولوں کا وجود اس مفہوم میں تو ہرگز نہیں مانا جا سکتا کہ نوزائیدہ بچے ہر قسم کا علم پیدائشی طور پر اپنے ساتھ لے کر آتے ہیں اور یہ کہ اس علم کا کسی صورت میں بھی تجربے سے استخراج نہیں کیا جا سکتا۔ اسی بنا پر منطقی اصولوں کے علم کی تصریح کے لیے ہم ''خلقی'' کا لفظ استعمال نہیں کریں گے۔ ''قبل تجربی'' ای اصطلاح کم قابل اعتراض ہے اور دور جدید کے مصنفین کے ہاں زیادہ مقبول ہے۔ چنانچہ اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے کہ تمام علم کا ماخذ اور منبع تجربہ ہی ہے ہم اس نقطہ نظر کے حامی ہیں کہ کچھ علم اس مفہوم میں قبل تجربی ہوتا ہے کہ تجربہ اگرچہ اسے ہمارے

شعور کی روشنی میں لاتا ہے اس کے لیے ثبوت فراہم نہیں کرتا۔ یہ محض ہماری توجہ کی یوں رہنمائی کرتا ہے کہ ہمیں اس علم کی خود اپنے اندر موجود سچائی کا ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔

ایک اور اہم نکتہ بھی ہے جس کے اعتبار سے عقلیت پسند مفکرین کے بجائے تجربیت پسند مفکرین حق پر تھے اور یہ کہ تجربے کی مدد کے بغیر کسی چیز کی موجودگی کا علم نہیں ہو سکتا۔ یعنی اگر کسی ایسی چیز کا وجود ثابت کرنا ہو جس کا ہمیں براہ راست تجربہ نہیں تو ہمارے استدلال کے مقدمات میں ایک یا ایک سے زیادہ ایسی چیزیں لازمی طور پر ہوں گی جن کا ہمیں بلاواسطہ تجربہ ہو چکا ہے۔ مثال کے طور پر ہمارا یہ اعتقاد کہ شہنشاہ چین موجود ہے شہادت پر مبنی ہے جو بالآخر دید و شنید کے معطیات حس سے عبارت ہے۔ عقلیت پسندوں کا خیال تھا کہ لابدی اور عمومی اصولوں پر تامل سے ہی وہ دنیا کے اندر کسی چیز کی موجودگی کو نتیجتہ اخذ کر سکتے ہیں۔ ان کا یہ خیال غلط معلوم ہوتا ہے۔ موجودات کے بارے میں جو بھی علم ہمیں قبل تجربی طور پر حاصل ہے وہ مشروط نوعیت کا ہوتا ہے۔ یہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ''اگر فلاں چیز موجود ہے تو فلاں بھی موجود ہونی چاہیے'' اس کی مثال ان اصولوں میں ملتی ہے جن پر ہم پہلے ہی گفتگو کر چکے ہیں جیسے ''اگر یہ سچ ہے اور یہ اس پر دلالت کرتا ہے تو وہ بھی سچ ہوگا'' یا ''اگر یہ اور وہ دونوں بار بار ایک ساتھ پائے گئے ہیں تو آئندہ جب ایک پایا جائے گا تو اس کے ساتھ دوسرے کے پائے جانے کا بھی امکان ہے۔'' چنانچہ قبل تجربی اصولوں کا دائرہ اطلاق اور ان کی موزونیت محدود ہے۔ موجودات کا سارا علم ایک حد تک تجربے کا مرہون منت ہے۔ جب کسی چیز کی موجودگی کا بلاواسطہ علم ہوتا ہے تو یہ محض تجربے کی وساطت سے ممکن ہے۔ جب بلاواسطہ دائرہ علم میں آئے بغیر کسی چیز کی موجودگی کو ثابت کرنا ہو تو تجربہ اور قبل تجربی اصول دونوں بروئے کار لائے جاتے ہیں۔ علم کو تجربی اس وقت کہتے ہیں جب یہ کلی یا جزوی طور پر تجربے پر منحصر ہو۔ تمام علم جس میں موجودگی کا اقرار پایا جائے تجربی ہوتا ہے۔ موجودات کے بارے میں جو علم قبل تجربی ہے وہ مشروط نوعیت کا ہوتا ہے۔ اس سے صرف اشیائے موجودہ یا اشیائے ممکن الوجود کے مابین اضافات کا پتہ چلتا ہے لیکن وجود واقعی کا کچھ علم نہیں ہوتا۔

قبل تجربی علم تمام تر منطقی نوعیت کا نہیں ہوتا۔ غیر منطقی قبل تجربی علم کی غالباً سب سے اہم مثال اخلاقی اقدار کا علم ہے۔ یہاں میری مراد ایسے احکام سے نہیں کہ فلاں مفید

ہے یا فلاں نیک ہے۔ کیونکہ ایسے احکام کے لئے تو تجربی مقدمات درکار ہوتے ہیں۔ میری مراد ان احکام سے ہے جن کا تعلق خیر بالذات سے ہوتا ہے۔ اگر کوئی چیز مفید ہے تو اس لیے مفید ہوگی کہ یہ کسی مقصد کو حاصل کرتی ہے۔ یہ مقصد کسی اور اعلیٰ تر مقصد کا آلہ کار ہوگا۔ یوں اس سلسلے کو اگر ہم بڑھاتے چلے جائیں تو بالآخر ایک ایسے مقصد کے تصور تک پہنچ جائیں گے جو خیر بالذات ہوگا۔ چنانچہ ایسے تمام احکام کہ فلاں مفید ہے ان احکام پر منحصر ہوتے ہیں جن کا موضوع خیر فی نفسہ یا خیر بالذات ہوگا۔

مثال کے طور پر ہم کہتے ہیں کہ رنج کے مقابلے میں مسرت، جہالت کے مقابلے میں علم اور نفرت کے مقابلے میں خیر خواہی بہتر ہے وغیرہ۔ ایسے احکام کم از کم جزوی طور پر بلاواسطہ اور قبل تجربی ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی عام قبل تجربی احکام کے بارے میں کہا تھا، یہ احکام بھی ممکن ہے تجربے کی وساطت سے منکشف ہوں۔ بلکہ یہ تجربے کی وساطت سے ہی منکشف ہوتے ہیں۔ کسی شے کے بارے میں یہ حکم لگانا کہ وہ خیر بالذات ہے اس وقت تک ممکن نظر نہیں آتا جب تک اسی نوعیت کی کسی شے کا ہم تجربہ نہ کر چکے ہوں۔ لیکن یہ بالکل واضح ہے کہ اسے تجربے سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس امر واقعہ کی بنا پر کہ کوئی شے موجود ہے یا موجود نہیں ہے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا کہ یہ خیر ہے، اسے موجود ہونا چاہیے یا یہ کہ یہ شر ہے۔ یہ موضوع بنیادی طور پر اخلاقیات کے دائرہ بحث سے تعلق رکھتا ہے۔ جہاں ''کیا ہے'' سے ''کیا ہونا چاہیے'' کے استخراج کو محال ثابت کیا جاتا ہے۔ یہاں صرف یہ امر ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ خیر بالذات کا علم قبل تجربی ہوتا ہے۔ بالکل اسی مفہوم میں جس میں منطق کا علم قبل تجربی ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ایسا علم محض تجربے کی بنا پر نہ صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے نہ غلط۔

منطق کی طرح خالص ریاضی بھی تمام تر قبل تجربی ہے۔ تجربیت پسند فلسفیوں نے بڑی شد و مد کے ساتھ اس نقطہ نظر کی تردید کی تھی۔ ان کے مطابق تجربہ ہمارے علم حساب کی اسی طرح بنیاد بنتا ہے جس طرح یہ ہمارے علم جغرافیہ کی بنیاد بنتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ دو چیزوں اور دو چیزوں کا اکٹھا تجربہ کرنے کے بعد اور یہ دیکھنے کے بعد کہ باہم مل کر وہ چار چیزیں ہو جاتی ہیں ہم استقراء کی مدد سے اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ دو چیزیں اور دو چیزیں مل کر ہمیشہ چار چیزیں ہو جائیں گے۔ اگر ''دو اور دو چار ہوتے ہیں''

کے بارے میں ہمارے علم کا ماخذ یونہی تجربہ ہی ہوتا تو دراصل ہمارا طریق کار کچھ مختلف ہوتا۔ حقیقت کچھ اس طرح سے ہے کہ بجائے دوسکوں یا دو افراد یا دو کتابوں یا کسی اور قسم کی دو چیزوں پر توجہ مرتکز کرنے کے مجرداً ''دو'' کا تصور قائم کرنے کے لیے چند مخصوص مثالوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ جونہی ہم اپنے خیال کو غیر متعلق جزئیت سے منزہ کر لیتے ہیں تو ہمیں اس عمومی اصول سے آگاہی ہو جاتی ہیں کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں اور پھر نئی مثالوں سے اس اصول کی تصدیق کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

اسی کی مثال علم ہندسہ میں بھی ملتی ہے۔ اگر ہمیں مثلث کے کسی خاصے کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے تو ہم ایک مثلث بنا لیتے ہیں اور اس کے بارے میں غور وفکر شروع کر دیتے ہیں ہم ہر اس خصوصیت کو چھوڑ دیتے ہیں جو اس مثلث اور دوسری مثلثوں میں مشترک نہیں ہوتی اور یوں ایک جزئی مثال کی بناء پر ہم ایک عمومی نتیجہ اخذ کر لیتے ہیں۔ جب ہم نے ایک دفعہ یہ علم حاصل کر لیا کہ'' دو اور دو چار ہوتے ہیں'' تو پھر کوئی تازہ مثال ہمارے اس تیقن میں اضافہ نہیں کر سکتی۔ کیونکہ جونہی ہم اس قضئے کی صداقت کا ادراک کر لیتے ہیں، ہمارا تیقن وثوق کے اس بلند مقام پر پہنچ جاتا ہے کہ اس سے بلند تر مقام ممکن نہیں۔ مزید برآں ہمیں ''دو اور دو چار ہوتے ہیں'' کے قضئے میں لزوم کی وہ کیفیت نظر آتی ہے جو بہترین شہادت کی حامل تجربی تعلیمات میں بھی نہیں پائی جاتی۔ ایسی تعلیمات محض واقعیت کا درجہ رکھتی ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ ایک ایسی دنیا ہو جس میں یہ باطل قرار پا جائیں گو کہ وجودہ دنیا میں یہ برحق ہیں۔ اس کے برعکس ہمیں یقین ہے کہ ''دو اور دو چار ہیں'' ہر ممکن دنیا میں سچ ہو گا۔ یہ محض واقعیت نہیں بلکہ لزوم اور بداہت ہے جس سے مطابقت ہر موجود وممکن کی سرشت میں داخل ہے۔

اس امر کی مزید صراحت کے لیے آیئے ایک خالصتاً تجربی تعمیم پر غور کریں جیسے ''تمام انسان فانی ہیں''۔ واضح ہے کہ اولاً ہم اس قضئے پر اس لیے اعتقاد رکھتے ہیں کہ ہمیں کوئی ایسی مثال معلوم نہیں کہ کوئی فرد ایک محدود عمر سے زیادہ زندہ رہا ہو اور دوسرے یہ کہ انسانی جسم کی عضویاتی ساخت ایسی ہے کہ اس کا جلد یا بدیر ختم ہو جانا ناگزیر ہے۔ دوسری وجہ سے قطع نظر اگر افراد کے فنا ہونے کا تجربہ ہی پیش نظر رکھا جائے تو کسی ایک ہی فرد کے فنا ہونے کا تجربہ متذکرہ تعمیم وضع کرنے کے لیے کافی نہیں ہو گا جب کہ'' دو اور دو چار

ہوتے ہیں''، وضع کرنے کے لیے صرف ایک ہی ٹھوس مثال کافی ہوگی۔ بلکہ غور کرنے سے ہم یہ کہنے پر مجبور ہو سکتے ہیں کہ تمام انسانوں کا فانی ہونا شک کی بات ہے۔ خواہ یہ شک بہت ہی خفیفت کیوں نہ ہو۔ مزید توضیح کے لیے دو ایسی دنیائیں فرض کرنے کی کوشش کیجئے جن میں سے ایک میں غیر فانی انسان آباد ہیں اور دوسری میں دو اور دو مل کر پانچ ہوتے ہیں۔ جب سوئفٹ ہم کو شرلنگ کی نسل کے غیر فانی لوگوں میں لے جاتا ہے تو اس کے تخیل کا ہم دور تک ساتھ دے سکتے ہیں۔ لیکن ایک ایسی دنیا جہاں دو اور دو پانچ ہوتے ہیں بالکل ایک ہی طرح کی دنیا ہوگی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر کہیں ایسا ہوتا تو ہمارے علم کی ساری کائنات زیر و زبر ہو جاتی اور ہم ایک مجسم شک بن کر رہ جاتے۔

حقیقت یہ ہے کہ'' دو اور دو چار ہوتے ہیں'' کے سے سیدھے سادے احکام ریاضی اور بہت سے منطقی احکام بھی امثلہ سے استنباط کیے بغیر معلوم ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ ان کے مفہوم کو سمجھنے کے لیے بالعموم کوئی نہ کوئی مثال ضرور درکار ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عمل استخراج میں ایک حقیقی افادیت مضمر ہے جو عمومی سے عمومی کی طرف یا عمومی سے جزئی کی طرف جانے میں ہماری رہبری کرتی ہے اور عمل استقراء میں بھی جو جزئی سے جزئی کی طرف یا جزئی سے عمومی کی طرف پیش قدمی کرنے میں رہنمائی کرتی ہے۔ فلسفیوں کے ہاں یہ بحث قدیم زمانے سے چلی آ رہی ہے کہ آیا استخراجی استدل سے ہمارے علم میں اضافہ ہوتا ہے یا نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کم از کم بعض صورتوں میں ایسا ضرور ہوتا ہے۔ اگر ہم پہلے سے جانتے ہیں کہ دو اور دو ہمیشہ چار ہوتے ہیں پھر بعد میں اگر ہمیں علم ہو کہ زید اور عمر دو ہیں اور بکر اور خالد دو ہیں تو ہم یہ استخراج کر سکتے ہیں کہ زید، عمر، بکر اور خالد سب چار ہوتے ہیں۔ یہ نیا علم ہے جو کہ مقدمات کے اندر موجود نہیں۔ کیونکہ عمومی قضئے'' دو اور دو چار ہوتے ہیں'' میں یہ اطلاع نہیں پائی جاتی کہ زید، عمر، بکر اور خالد نامی افراد موجود ہیں اور نہ ہی جزئی مقدمے میں یہ اطلاع پائی جاتی ہے کہ یہ سب چار افراد ہیں۔ جب کہ جزئی قضئے میں جو نتیجہ حاصل ہوا ہے یہ دونوں اطلاعات پائی جاتی ہیں۔

اگر استخراج کی ہم وہ مثال لیں جو منطق کی کتابوں میں ہمیشہ دی جاتی ہے یعنی ''تمام انسان فانی ہیں، سقراط ایک انسان ہے اس لیے سقراط فانی ہے'' تو علم میں اضافے والی بات میں یقین کا پہلو بہت کمزور نظر آتا ہے۔ اس صورت میں جو بات بلاشبہ ہمیں

معلوم ہے وہ یہ ہے کہ چند افراد الف، ب، ج وغیرہ فانی تھے۔ کیونکہ وہ فی الواقع مر چکے ہیں۔ اگر سقراط انہی افراد میں سے ایک تھا تو یہ بڑی حماقت کی بات ہو گی کہ ہم بلاوجہ ''تمام انسان فانی ہیں'' کے حوالے سے اس نتیجے پر پہنچیں کہ سقراط فانی ہے۔ اگر سقراط ان افراد میں سے نہیں تھا تو تب بھی بہتر یہی ہو گا کہ عمومی قضیے''تمام انسان فانی ہیں'' کا حوالہ استعمال کیے بغیر ہم مسلمات الف، ب، ج سے سیدھے سقراط کے بارے میں نتیجہ مرتب کر لیں۔ ان مسلمات کی موجودگی میں تمام انسانوں کے فانی ہونے سے سقراط کے فانی ہونے کا امکان زیادہ غالب ہے (یہ ایک ظاہر بات ہے کیونکہ اگر تمام انسان فانی ہیں تو سقراط فانی ہے لیکن اگر سقراط فانی ہے تو یہ نتیجہ برآمد نہیں ہوتا کہ تمام انسان فانی ہیں) چنانچہ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ''سقراط فانی ہے'' میں اس صورت میں زیادہ تیقن پایا جاتا ہے کہ ہم اسے استقرائی استدلال سے حاصل کریں بجائے اس کے کہ ہم اسے ''تمام انسان فانی ہیں'' کے حوالے سے استخراجی استدلال کا نتیجہ قرار دیں۔

مندرجہ بالا سے ''دو اور دو چار ہوتے ہیں'' جیسے قبل تجربی قضیوں اور ''تمام انسان فانی ہیں'' جیسی تجربی تعمیمات کے مابین فرق واضح ہو جاتا ہے۔ جہاں تک مقدم الذکر کا تعلق ہے، استخراج زیادہ مناسب طریقہ استدلال ہے جب کہ موخر الذکر میں نظری اعتبار سے ہمیشہ استقراء کو ترجیح دینی چاہیے۔ اس میدان میں اسی انداز استدلال سے نتائج کی سچائی زیادہ معتبر ہوتی ہے۔ کیونکہ تمام تجربی تعمیمات مخصوص جزئی مثالوں کی نسبت زیادہ غیر یقینی ہوتی ہیں۔

ہم نے دیکھا ہے کہ بعض قضایا قبل تجربی ہوتے ہیں اور ان میں منطق، خالص ریاضی اور اخلاقیات کے اساسی قضایا شامل ہیں۔ اب جس مسئلے پر ہمیں غور کرنا ہے، یہ ہے: قبل تجربی علم کس طرح ممکن ہے: بالخصوص ان صورتوں میں ہم عمومی قضیوں کا علم کس طرح حاصل کر سکتے ہیں جن میں ہم نے تمام مثالوں کا مشاہدہ نہیں کیا ہوتا...... اور ہم ایسا کر بھی نہیں سکتے۔ کیونکہ ان کی تعداد لامحدود ہوتی ہے۔ ان سوالات کو سب سے پہلے جرمنی فلسفی کانٹ (۱۷۴۴......۱۸۰۴ء) نے اٹھایا تھا۔ یہ بہت مشکل سوالات ہیں لیکن تاریخی اعتبار سے نہایت اہم بھی ہیں۔

8- قبل تجربی علم کیونکر ممکن ہے

جدید فلاسفہ میں ایمانویل کانٹ کو بالعموم سب سے عظیم فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ ہر چند کہ اس کا دور جنگ ہفت سالہ اور انقلاب فرانس کا دور تھا اس نے مشرقی پرشیا میں واقع کونگز برگ کے شہر میں تدریس فلسفہ کے وظیفے میں کبھی تعطل نہ آنے دیا۔ اس کا مابہ الامتیاز موقف وہ ایجاد ہے جسے اس نے ''تنقیدی فلسفے'' کا نام دیا تھا۔ یہ جانتے ہوئے کہ علم کی مختلف اقسام ہیں اس نے یہ سوال اٹھایا کہ اس کا حصول کس طرح ممکن ہے۔ اس سوال کے جواب سے اس نے فطرت عالم کے بارے میں کئی مابعد الطبیعاتی نتائج اخذ کیے۔ اس بات میں شک کیا جا سکتا ہے کہ آیا یہ نتائج صحیح تھے یا غلط لیکن کانٹ کو بلاشبہ دو کارناموں پر داد دی جانی چاہیے۔ اولاً اس نے اس بات کا ادراک حاصل کیا کہ ایسا قبل تجربی علم ممکن ہے جو خالصتاً تحلیلی نہ ہو یعنی جس کا نقیض خود تردیدی کا شکار ہو۔ ثانیاً اس نے نظریہ علم کی فلسفیانہ اہمیت کو اجاگر کیا۔

کانٹ کے دور سے پہلے یہ نظریہ عام تھا کہ قبل تجربی علم کو لازماً ''تحلیلی'' ہونا چاہیے۔ اس لفظ کے مفہوم کو مثالوں کے ذریعے بخوبی واضح کیا جا سکتا ہے۔ ''گنجا آدمی ایک آدمی ہے'' ''مسطح شکل ایک شکل ہے''، ''برا شاعر ایک شاعر ہے'' خالصتاً تجزیاتی قضئے ہیں۔ ان قضیوں میں سے ہر ایک کے موضوع میں دو خواص کا ذکر ہے۔ ان میں سے ایک کا ذکر محمول میں کر دیا گیا ہے۔ اس قسم کے قضایا بالکل لایعنی اور بے ثمر ہوتے ہیں اور حقیقی زندگی میں یہ صرف ان خطباء کے کام آتے ہیں جو اپنی خطابت کا زور دکھانا چاہتے ہیں۔

ان کو تحلیلی اس لیے کہتے ہیں کہ ان کا محمول محض موضوع کی تحلیل سے حاصل ہوتا ہے۔ کانٹ کے دور سے پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ تمام تصدیقات جن پر ہمارا قبل تجربی یقین واثق ہوتا ہے اسی قسم کے ہوتے ہیں یعنی یہ کہ ان کا محمول ان کے موضوع ہی کے ایک جز پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس صورت میں اگر ہم کسی قبل تجربی علم کی تردید کرنا چاہیں تو واضح طور پر خود تردیدی کا شکار ہو جائیں گے۔ ''گنجا آدمی گنجا نہیں ہے۔'' یہ قضیہ ایک ہی شخص کے گنجا ہونے کا اقرار بھی کرتا ہے اور انکار بھی اور یوں خود اپنی تردید کرتا ہے۔ چنانچہ کانٹ سے پہلے فلسفیوں کا خیال تھا اصول مانع اجتماع نقیضین جس کے مطابق یہ نہیں ہوسکتا کہ کسی شے میں ایک خاص وقت پر کوئی خصوصیت ہو بھی اور نہ بھی ہو قبل تجربی علم کی صداقت کو مسلم قرار دینے کے لیے کافی تھا۔

ہیوم (۱۷۱۱ـ ۱۷۷۶ء) کانٹ کا پیش رو تھا۔ اس نے قبل تجربی علم کی نوعیت کے بارے میں اس عام نقطہ نظر کو قبول کرتے ہوئے یہ دریافت کیا کہ بہت سی صورتوں میں ...... خاص طور پر علت و معلول کی صورت میں ...... جو رشتے پہلے تحلیلی خیال کیے جاتے تھے، درحقیقت ترکیبی نوعیت کے ہیں۔ ہیوم سے پہلے کم از کم عقلیت پسند مفکرین کا یہ خیال تھا کہ اگر ہمارا علم مکمل ہو تو ہم پوری منطقی صحت کے ساتھ معلول کو علت سے مستنبط کر سکتے ہیں۔ ہیوم نے استدلال کیا...... اور اس سے ہم آج بالعموم اتفاق کرتے ہیں...... کہ ایسا نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ اس نے یہ عمومی نتیجہ مرتب کیا، جس میں بہر حال اختلاف کی گنجائش ہے، کہ علت و معلول کے باہمی رشتے کے بارے میں تجربے سے گزرے بغیر کوئی علم حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ کانٹ، جس کی تربیت عقلیت پسندوں کی روایت کے مطابق ہوئی تھی، کے لیے ہیوم کی تشکیک پریشانی کا باعث تھی۔ اس نے اس کا حل تلاش کرنے کی کوشش کی۔ اس نے یہ نقطہ نظر پیش کیا کہ نہ صرف علت و معلول کا باہمی رشتہ بلکہ ریاضی اور ہندسہ کے تمام قضایا ترکیبی نوعیت کے ہیں نہ کہ تحلیلی نوعیت کے۔ ان تمام قضایا میں موضوع کی کسی تحلیل سے محمول کا پتہ نہیں چلایا جا سکتا۔ ۷+۵=۱۲۔ اس کے نزدیک مساوات کی شکل کے اس قضیے میں ۷ اور ۵ کو باہم ملا کر ۱۲ اخذ کیا جاتا ہے اور یہ بات صحیح ہے۔ ۱۲ کا تصور نہ ۷ اور ۵ میں موجود ہے اور نہ ہی ان اعداد کو جمع کرنے کے تصور میں۔ چنانچہ وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ خالص ریاضی قبل تجربی ہونے کے باوجود ترکیبی ہے۔ اس نتیجے

سے ایک نیا مسئلہ پیدا ہوا جس کا حل معلوم کرنے کی اس نے کوشش کی۔

کانٹ نے اپنے فلسفے کی ابتداء ہی میں جو سوال اٹھایا یہ تھا کہ ''خالص ریاضی کیونکر ممکن ہے؟'' یہ سوال دلچسپ بھی ہے اور مشکل بھی اور ہر ایسے فلسفے میں جو خالص تشکیک پر مبنی نہ ہو اس کا جواب موجود ہونا چاہیے۔ خالص تجربیت پسندوں کا یہ جواب کہ ہمارا علم ریاضی جزئی مثالوں کی بناء پر استقرائی عمل کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے ناکافی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس کے ناکافی ہونے کی دو وجوہات ہیں۔ اولاً استقرائی اصول کی صحت کو استقراء سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ثانیاً ریاضی کے عمومی قضیئے مثلاً ''دو اور دو ہمیشہ چار ہوتے ہیں'' ایک ہی مثال پر غور کرنے سے بالیقین معلوم ہو جاتے ہیں اور ان کی صداقت کی دوسری مثالیں اس علم الیقین میں کوئی اضافہ نہیں کرتیں۔ یوں ریاضی اور منطق کے عمومی قضیوں کے بارے میں علم کی توجیہ اور طرح سے ہوتی ہے اور تجربی تعمیمات مثلاً ''تمام انسان فانی ہیں'' کے محض امکانی علم کی توجیہ اور طرح ہے۔

مسئلہ اس بنا پر پیدا ہوتا ہے کہ ایسا علم عمومی ہوتا ہے جب کہ تمام تر تجربے کا تعلق جزئیات سے ہے۔ یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ ان جزئی اشیاء کے بارے میں، جن کا ہمیں ابھی تک کوئی تجربہ نہیں ہوا، ہم کچھ حقائق معلوم کرنے کی اہلیت حاصل کر لیں۔ منطق اور ریاضی کا یہ اہلیت حاصل حاصل کر لینا کوئی ایسی بات نہیں جس پر آسانی سے شک کیا جا سکے۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ آج سے سو سال بعد لندن میں کون سے لوگ بس رہے ہوں گے۔ مگر ہم یہ ضرور جانتے ہیں کہ اس وقت دو آدمی اور دو آدمی مل کر چار آدمی ہوں گے۔ غیر تجربہ شدہ اشیاء کے بارے میں حقائق کا پیشگی علم حاصل کر لینے کی یہ صلاحیت یقیناً حیران کن ہے۔ اس مسئلے کا کانٹ نے جو حل پیش کیا دلچسپ ہے اگر میری رائے میں وہ صحیح نہیں۔ تاہم یہ حل بہت مشکل ہے اور مختلف فلسفیوں نے اسے مختلف انداز سے سمجھا ہے۔ اس لیے یہاں ہم اس کا محض خاکہ پیش کریں گے۔ کانٹ کے فکر کے بعض ترجمان شاید اس خاکے کو بھی گمراہ کن خیال کریں۔

کانٹ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ہمارے تجربے میں دو عناصر ہیں جنہیں الگ الگ بیان کیا جا سکتا ہے۔ ایک عنصر وہ ہے جو معروض یعنی طبیعی شے سے پیدا ہوتا ہے اور دوسرا وہ ہے جو خود ہماری فطرت کا پیدا کرتا ہے۔ مادہ اور معطیات حس کی بحث میں ہم دیکھ چکے

ہیں کہ اشیائے طبیعی اور ان سے متعلقہ معطیات حس دونوں باہمد گر مختلف ہیں اور یہ کہ معطیات حس ہمارے اور اشیائے طبیعی کے باہمی تعامل کا نتیجہ ہیں۔ یہاں تک تو ہم کانٹ سے متفق ہیں لیکن کانٹ کے ہاں جو بات منفرد ہے وہ اس کا مخصوص انداز ہے جس میں اس نے ہمارے اور طبیعی اشیاء کے درمیان تقسیم وظائف کی ہے۔ اس کے نزدیک حاسہ کو جو مواد کندہ ناتراش کے طور پر ملتا ہے جیسے رنگ، صلابت وغیرہ وہ شے کا پیدا کردہ ہے اور ہم جو کچھ کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اس مواد کو زمان و مکان کے اندر ترتیب دے دیتے ہیں اور مختلف معطیات کا باہم مقابلہ کر کے یا تو ایک کو دوسرے کی علت خیال کر لیتے ہیں یا کسی اور طریقے سے ان میں جملہ اضافتیں قائم کر دیتے ہیں۔ اس نقطہ نظر کے حق میں اس کی بڑی دلیل یہ ہے کہ بظاہر ہم کو زمان و مکان، تعلیل اور تقابل کے بارے میں قبل تجربی علم حاصل ہے۔ حواس کے ناتراشیدہ مواد کے بارے میں ایسا نہیں ہے۔ اس کے نزدیک ہم یہ بات وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ جس بات کا جب بھی ہم تجربہ حاصل کریں گے اس میں وہ خصوصیات لازمی طور پر موجود ہوں گی جن کی ہمارا قبل تجربی قلم توثیق کرتا ہے۔ کیونکہ یہ خصوصیات خود ہماری فطرت کی پیدا کردہ ہیں اور اس لیے ان خصوصیات سے متصف ہوئے بغیر کوئی بات ہمارے تجربے میں نہیں آ سکتی۔

طبیعی شے، جسے وہ شئی فی نفسہ کہتا ہی، اس کے نزدیک بنیادی طور پر ناقابل علم ہے۔ وہ شے جو ہمارے علم میں آتی ہے محض وہی ہوگی جو ہمارے تجربے میں آتی ہے۔ اسے کانٹ نے مظہر کا نام دیا ہے۔ یہ مظہر چونکہ ہماری اور شئی فی نفسہ کی مشترکہ تخلیق ہے اس میں یقیناً وہ خصائص موجود ہوں گے جو ہماری وجہ سے ہیں اور اسی لیے یہ ہمارے قبل تجربی علم سے مطابقت پذیر بھی ہوگی۔ لہٰذا یہ علم اگرچہ تمام کے تمام واقعی اور ممکنہ تجربے پر حاوی ہے ہمارے تجربے سے باہر اس کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ اپنے قبل تجربی علم کے باوجود ہم شئی فی نفسہ اور ہر اس شے کے بارے میں کسی قسم کا علم حاصل کرنے سے قاصر ہیں جو بالفعل یا بالقوہ ہمارے تجربے کا معروض نہیں بن سکتی۔ یوں کانٹ عقلیت پسند اور تجربیت پسند مفکرین کے نقطہ ہائے نظر کو آپس میں ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

ان غیر اہم بنیادوں سے قطع نظر جن پر کانٹ کے فلسفے کو تنقید کا نشانہ بنایا جا سکتا ہے ایک بہت بڑا اعتراض بھی ہے جو کانٹ کے سے انداز میں قبل تجربی علم کے مسئلے کو حل

کرنے کی کوشش کو غیر موثر اور رائیگاں بنا دیتا ہے۔ توجیہ طلب بات یہ ہے کہ ہمیں یہ یقین کیونکر حاصل ہوا کہ امور واقعہ کو ہمیشہ منطق اور علم حساب ہمارے پیدا کردہ ہیں۔ دوسری چیزوں کی طرح ہماری فطرت بھی عالم موجودات میں پائی جانے والی ایک حقیقت ہے اور یہ بات یقینی نہیں کہ یہ غیر متغیر رہے گی۔ ہوسکتا ہے کل ہماری فطرت یوں بدل جائے کہ دو اور دو پانچ ہو جائیں۔ ظاہر ہے یہ امکان کانٹ کی نظر سے اوجھل تھا لیکن اس سے وہ تیقن اور عمومیت ختم ہو جاتی ہے جسے وہ علم حساب کے قضایا کے لیے ثابت کرنا چاہتا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ صوری طور پر یہ امکان کانٹ کے اس نظریے سے مطابقت نہیں رکھتا کہ وقت خود مظاہر کا ایک صوری پہلو ہے جو ہم انہیں عطا کرتے ہیں۔ چنانچہ ہماری اصل خودی قید زمانی سے آزاد ہے اور اس کے لیے امروز و فردا کا کوئی وجود نہیں۔ لیکن پھر بھی کانٹ کو ماننا پڑے گا کہ مظاہر کی ترتیب زمانی اس شے کے خواص سے متعین ہوتی ہے جو ان مظاہر کے پس پردہ موجود ہوتی ہے اور یہی ہمارے استدلال کا خلاصہ ہے۔

مزید برآں غور وفکر کرنے سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اگر ہمارے حسابی عقائد سچ ہیں تو ہم کسی خاص وقت پر ان کے بارے میں سوچ رہے ہوں یا نہ سوچ رہے ہوں ان کا اطلاق اشیاء پر بھی ہونا چاہیے۔ ''دو طبیعی اشیاء اور دو طبیعی اشیاء لازمی طور پر چار طبیعی اشیاء ہوتی ہیں'' گو ہمیں ان اشیاء کا تجربہ نہ بھی ہوسکتا ہو۔ اس قضیئے کا مفہوم ''دو اور دو چار ہوتے ہیں'' کے مفہوم میں شامل ہے۔ اس کی صداقت اتنی ہی یقینی ہے جتنی کہ بالعموم اس بات کی صداقت کہ ''دو مظاہر اور دو مظاہر چار مظاہر ہوتے ہیں۔'' چنانچہ کانٹ نہ صرف یہ کہ قبل تجربی قضیوں کے تیقن کی وضاحت کرنے میں ناکام رہا ہے بلکہ اس نے ان قضیوں کا دائرہ کار بھی غیر مناسب حد تک محدود کر دیا ہے۔

کانٹ کے پیش کردہ خصوصی نظریے سے قطع نظر یہ نقطہ نگاہ فلسفیوں کے ہاں عام ہے کہ جو قبل تجربی ہے اسے کسی نہ کسی مفہوم میں ذہنی ہونا چاہیے۔ اس کا تعلق بیرونی دنیا کے حقائق کے بجائے ہمارے انداز فکر سے ہے۔ ہم نے گزشتہ باب میں تین اصولوں کا ذکر کیا تھا جنہیں بالعموم قوانین فکر کہتے ہیں۔ جس خیال کے مطابق ان کا یہ نام رکھا گیا وہ ایک فطری امر تھا۔ لیکن اس نام کو غلط قرار دینے کے لیے مضبوط دلائل موجود ہیں۔ مثال کے طور پر قانون مانع اجتماع نقیضین کو لیجئے۔ عام طور پر اس کی تشریح یوں کی جاتی ہے: ''یہ

نہیں ہوسکتا کہ کوئی چیز ہو بھی اور نہ بھی ہو'، جس کا مطلب ہے کہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ کسی شے میں بیک وقت ایک مخصوص صف ہو بھی اور نہ بھی۔ چنانچہ اگر ایک آم کا درخت ہے تو یہ نہیں ہوسکتا کہ یہ آم کا درخت نہ ہو۔ اگر میری میز مستطیل ہے تو یہ نہیں ہوسکتا کہ یہ مستطیل نہ ہو۔قس علی ہذا۔

اس قانون کو قانون فکر کہنا ایک فطری امر اس بنا پر ہے کہ اپنے آپ کو اس کی لابدی صداقت کا یقین دلانے کے لیے ہم بیرونی مشاہدے کی بجائے خود اپنے فکر کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ جب ہم نے دیکھ لیا کہ فلاں درخت آم کا درخت ہے تو پھر اس بات کا یقین کرنے کے لیے کہ یہ آم کا درخت نہیں ہے ہمیں دوبارہ اس کی طرف نہیں دیکھنا پڑتا۔ خود ہمارا فکر ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ایسا نہیں ہوسکتا۔ لیکن اس کے باوجود قانون مانع اجتماع نقیضین کو قانون فکر کہنا غلط ہے۔ جب ہم قانون مانع اجتماع نقیضین پر اعتقاد کا اظہار کرتے ہیں تو ہم اس اعتقاد کا اظہار نہیں کر رہے ہوتے کہ ہمارے ذہن کی ساخت ہی ایسی ہے کہ اسے لازمی طور پر اس قانون پر اعتقاد رکھنا پڑتا ہے۔ موخر الذکر اعتقاد تو دراصل اسی نفسیاتی تفکر کا ایک بعد میں اخذ کیا جانے والا نتیجہ ہے جس کے پس منظر میں اس قانون پر اعتقاد موجود ہوتا ہے۔ قانون مانع اجتماع نقیضین پر اعتقاد صرف افکار کے بارے میں ہی نہیں بلکہ اشیا کے بارے میں بھی ہے۔ مثال کے طور پر یوں نہیں ہے کہ اگر ہم سوچتے ہیں کہ ایک مخصوص درخت آم کا درخت ہے تو بیک وقت ہم یہ نہیں سوچ سکتے کہ یہ آم کا درخت نہیں ہے۔ اس کے بجائے اعتقاد یہ ہے کہ اگر یہ آم کا درخت ہے تو بیک وقت ایسا نہیں ہوسکتا کہ یہ آم کا درخت نہ ہو۔ چنانچہ اصول مانع اجتماع نقیضین صرف کے بارے میں نہیں بلکہ اشیاء کے بارے میں بھی ہے۔ اگرچہ قانون مانع اجتماع نقیضین پر اعتقاد ایک فکر ہے خود یہ قانون فکر نہیں ہے بلکہ ایک امر واقعہ ہے جس کا تعلق اشیائے عالم سے ہے۔ اگر یہ قانون اشیائے عالم پر صادق نہ آتا تو یہ امر کہ ہم اسے سچا سمجھنے پر مجبور ہیں اسے غلط ہونے سے نہ بچا سکتا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ قانون فکر نہیں ہے۔ اسی سے ملتا جلتا استدلال کسی بھی قبل تجربی حکم پر صادق آتا ہے۔ جب ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں تو ہم اپنے افکار کے بارے میں حکم نہیں لگا رہے ہوتے بلکہ تمام واقعی یا ممکنہ جوڑوں کے بارے میں حکم لگا رہے ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ درست ہے کہ ہمارے ذہن کی

ساخت یوں ہوتی ہے کہ اس میں ''دو اور دو چار ہیں'' کا عقیدہ راسخ ہے مگر جب کہا جاتا ہے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں تو اس میں ہرگز اس بات کا اقرار مضمر نہیں ہوتا۔ ذہن کی ساخت کے بارے میں کوئی امر'' دو اور دو چار ہوتے ہیں'' کی صداقت پر دلالت نہیں کر سکتا۔ چنانچہ ہمارا قبل تجربی علم...... اگر یہ خطا پر مبنی نہیں...... نہ صرف یہ کہ ہمارے ذہن کی ساخت کے بارے میں ہمیں علم دیتا ہے بلکہ اس کا اطلاق تمام مشتملات عالم پر ہوتا ہے خواہ وہ ذہنی ہوں یا غیر ذہنی۔

امر واقعہ یہ نظر آتا ہے کہ ہمارا تمام قبل تجربی علم ان ''موجودات'' سے متعلق ہے جو درحقیقت وجود نہیں رکھتیں...... نہ ذہنی دنیا میں اور نہ طبیعی دنیا میں۔ ان موجودات کو اجزائے کلام کا نام دیا جا سکتا ہے جو مستقل بالذات نہیں ہوتے۔ انہیں صفات یا اضافات سمجھنا چاہیے۔ مثال کے طور پر میں اپنے کمرے میں ہوں ''میں'' موجود ہوں اور ''میرا کمرہ'' موجود ہے لیکن کیا ''میں'' (in) بھی موجود ہے۔ بہر حال ''میں'' کا بھی ایک مفہوم ہے۔ یہ اس اضافت کی جانب اشارہ کرتا ہے جو میرے اور میرے کمرے کے درمیان قائم ہے۔ یہ اضافت کچھ ہے ضرور۔ اگرچہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ اسی مفہوم میں موجود ہے جس مفہوم میں میں اور میرا کمرہ موجود ہیں۔ میں کی اضافت ایک ایسی چیز ہے جس کے بارے میں ہم سوچ سکتے ہیں اور جو ہماری سمجھ میں آ سکتی ہے۔ کیونکہ اگر ہم اسے سمجھ نہ سکتے تو یہ جملہ بھی سمجھ میں نہ آ سکتا کہ ''میں اپنے کمرے میں ہوں'' کانٹ کے اتباع میں بہت سے فلسفیوں کا خیال ہے کہ اضافتیں ذہن کی صنعت گری کا نتیجہ ہیں اور خود اشیاء کی اپنی کوئی اضافتیں نہیں ہوتیں اور یہ کہ ذہن بیک حرکت فکر انہیں اکٹھا کر دیتا ہے اور یوں اضافتوں کی تخلیق کرتا ہے جن کے بارے میں یہ حکم لگا دیتا ہے کہ وہ خود اشیاء کے اندر پائی جاتی ہیں۔ تاہم اس نقطہ نظر پر بھی اسی نوعیت کے اعتراضات عائد ہوتے ہیں جس طرح کے ہم پہلے کانٹ کے فکر پر کر چکے ہیں۔ یہ ایک واضح امر ہے کہ قضیہ ''میں اپنے کمرے میں ہوں'' کی صداقت جس چیز سے پیدا ہوتی ہے وہ فکر نہیں ہے۔ ممکن ہے میرے کمرے میں ایک کیڑے کا ہونا سچ ہو درآنحالیکہ اس کا علم نہ مجھے ہو نہ اس کیڑے کو اور نہ کسی اور کو۔ کیونکہ یہ امر صرف کمرے اور کیڑے سے متعلق ہے اس کا انحصار کسی اور چیز پر نہیں۔ جیسا کہ ہم آئندہ باب میں زیادہ تفصیل سے دیکھیں گے اضافات کا تعلق ایک ایسے عالم سے

ہے جو نہ ذہنی ہے نہ طبیعی۔ یہ عالم فلسفے کے لیے اور بالخصوص قبل تجربی علم کے مسئلے کے لیے بہت اہم ہے۔ آئندہ باب میں ہم اس کی نوعیت واضح کریں گے اور دیکھیں گے کہ جو مسائل زیر بحث رہے ہیں ان سے اس کا کیا تعلق ہے۔

☆☆☆

9-عالم کلیات

گزشتہ باب کے آخر میں ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ اضافات کی قسم کے موجودات بظاہر ایسا وجود رکھتے ہیں جو ایک لحاظ سے طبیعی اشیاء، اذہان اور معطیات حس میں سے ہر ایک کے وجود سے مختلف ہے۔ موجودہ باب میں ہم اس بات پر غور کریں گے کہ اس طرح کے وجود کی نوعیت کیا ہے اور اس بات پر بحث کی جائے گی کہ اس قسم کا وجود رکھنے والی اشیاء کون سی ہیں۔ ہم دوسری بات سے ابتداء کریں گے۔

یہ مسئلہ جس سے ہمیں اس وقت سروکار ہے نہایت قدیم ہے کیونکہ اس پر فلسفیانہ غور وفکر کا آغاز افلاطون نے کیا تھا۔ افلاطون کا نظریہ امثال اسی مسئلے کو حل کرنے کی ایک کاوش ہے اور میری رائے کے مطابق اب تک کی گئی کاوشوں میں سب سے زیادہ کامیاب رہی ہیں ان میں سے ایک ہے۔ وہ نظریہ جو یہاں پیش کیا جائے گا زیادہ تر افلاطون سے ہی ماخوذ ہے۔ اس میں صرف وہ ترامیم کی گئی ہیں جو مابعد کی فکری تاریخ نے لازمی قرار دی ہیں۔

افلاطون کے لیے یہ مسئلہ جس طرح پیدا ہوا وہ کچھ یوں تھا: کسی تصور مثلاً عدل پر غور کیجئے۔ اگر ہم اپنے آپ سے سوال کریں کہ عدل کیا ہے تو جواباً فطری طور پر ہم عدل سے عبارت مختلف اعمال کو زیر غور لائیں گے تا کہ ان عناصر کو دریافت کر سکیں جو ان میں مشترک ہیں۔ یہ تمام اعمال ایک ایسی خاصیت میں مشترک ہوں گے جو بجز عادلانہ امور کے اور کسی چیز میں نہیں پائی جائے گی۔ یہ مشترک خصوصیت جس کی وجہ سے تمام اعمال عادلانہ ہیں عدل ہے۔ یہ ایک جو ہر خالص ہے جو روز مرہ اعمال کی دوسری خصوصیات سے

مل کر مختلف عادلانہ اعمال کو جنم دیتا ہے۔ یہی بات ہر اس لفظ پر صادق آتی ہے جو کسی عام امر واقعہ مثلاً ''سفیدی'' کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ یہ لفظ کئی جزئی اشیاء پر صادق آتا ہے کیونکہ ان سب میں ایک لحاظ سے فطرت اور نوعیت کا اشتراک ہے۔ اس نوعیت محض کو افلاطون تصور یا صورت کا نام دیتا ہے۔ (یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ تصورات اپنے اس مفہوم میں ذہنوں کے اندر موجود ہوتے ہیں۔ تاہم ذہن ان کا ادراک ضرور کر سکتے ہیں) تصور عدل کسی ایسی چیز کا عین نہیں ہو سکتا جو عادل ہے۔ یہ ان مخصوص اشیاء سے مختلف ہے جو جزئیات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ چونکہ یہ اپنی فطرت میں جزئی نہیں ہے عالم حواس میں اس کا موجود ہونا محال ہے۔ مزید برآں حسی اشیاء کی مانند یہ حادث اور تغیر پذیر بھی نہیں ہے۔ یہ دائمی، غیر متغیر اور لافانی ہے۔

یوں نتیجتہً افلاطون ایک فوق الحواس عالم کا قائل ہو گیا جو معمول کے اس عالم حواس سے زیادہ حقیقی ہے...... ایک ناقابل تغیر عالم تصورات جو عالم حواس کو حقیقت کی وہ ہلکی سی پرچھائیاں عطا کرتا ہے جن سے یہ متصف ہے۔ افلاطون کے نزدیک صحیح معنوں میں عالم حقیقی عالم تصورات ہی ہے۔ عالم حواس کے اندر موجود مختلف اشیاء کے بارے میں ہم کچھ بھی کہنے کی کوشش کریں ہم بالآخر محض یہی کہنے کے قابل ہو سکیں گے کہ وہ فلاں فلاں تصورات میں اشتراک وجود رکھتی ہیں۔ یہی صفت ہے جس سے حسی اشیاء کی تشکیل و ترکیب ہوتی ہے۔ اس حوالے سے سریت کی حدود میں داخل ہونا بہت آسان ہے۔ ہم امید کر سکتے ہیں کہ سری تجلیات کے دوران ہم تصورات کو اسی طرح ''دیکھ'' سکیں گے جس طرح ہم حسی اشیاء کو دیکھتے ہیں اور کم از کم تخیل کی آنکھ سے تو ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں کہ تصورات عالم سماوی میں اپنا وجود رکھتے ہیں۔ اس قسم کے سری رجحانات فطری ہیں۔ لیکن افلاطون کے نظریے کی بنیاد منطق پر ہے اور ہم کو اسی زاویے سے اسے زیر غور لانا ہے۔

مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ لفظ تصور سے ایسی باتیں وابستہ ہو گئی ہیں کہ انہیں اگر افلاطون کے ''تصورات'' سے مطابقت دینے کی کوشش کی جائے تو کئی غلط فہمیاں پیدا ہو جانے کا امکان ہے۔ ہم افلاطون کے مفہوم کو بیان کرنے کے لیے ''تصور'' کے بجائے ''کلیہ'' کا لفظ استعمال کریں گے۔ افلاطون کی مراد جس قسم کے وجود سے ہے وہ عالم محسوسات کی جزئی اشیاء کا الٹ ہے۔ حواس کی بنیاد پر جو کچھ ہمارے علم میں آتا ہے یا جو

کچھ حسی اشیاء کی قسم سے تعلق رکھتا ہے اسے ہم جزئیہ کہتے ہیں۔ اس کے برعکس کلیہ وہ ہے جو بہت سے جزئیات میں مشترک ہوتا ہے اور جس میں، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، وہ خصوصیات پائی جاتی ہیں جو مثال کے طور پر عدل، سفیدی وغیرہ کو عادلانہ اعمال اور سفید اشیاء سے ممتاز کرتی ہیں۔

عام الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بالعموم اسمائے معرفہ جزئیات ہوتے ہیں جب کہ دوسرے اسمائے ذات، اسمائے صفات، حروف جار اور افعال کلیات ہوتے ہیں۔ ضمائر جزئیات ہوتے ہیں مگر ان میں ایک ابہام پایا جاتا ہے کیونکہ ان کے مشار الیہم کا پتہ صرف سیاق وسباق سے چلتا ہے۔ لفظ ''اب'' ایک جزئیہ ہے کیونکہ یہ موجودہ لمحے کی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن ضمائر کی طرح یہ بھی ایک مبہم جزئیہ ہے۔ کیونکہ ''موجودہ پیہم تغیر پذیر رہتا ہے۔

یہ بات قابل غور ہے کہ ہر جملے کی ترکیب میں کم از کم ایک لفظ ایسا ضرور آتا ہے جو کسی کلیے پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی نمایاں ترین مثال کچھ یوں ہوسکتی ہیں کہ جیسے کہا جائے ''میں اسے پسند کرتا ہوں۔'' اس میں پسند کرنا ایک کلیہ ہے کیونکہ میں دوسری چیزوں کو بھی پسند کر سکتا ہوں اور دوسرے لوگ بھی کئی چیزوں کو پسند کر سکتے ہیں۔ چنانچہ تمام حقائق میں کلیات کا عمل دخل ہوتا ہے اور تمام تر علم حقائق میں کلیات کے وقوف کا حوالہ شامل ہوتا ہے۔

اس بات کے پیش نظر کہ لغت کے تقریباً تمام الفاظ کلیات پر دلالت کرتے ہیں یہ بات بڑی عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ فلسفہ کے طلبہ کے علاوہ کسی شخص کو کم ہی یہ شعور ہوتا ہے کہ کلیات کی قسم کے موجودات بھی ہوتے ہیں۔ یہ بات ہماری فطرت میں شامل ہے کہ جو الفاظ کسی جملے میں جزئیات پر دلالت نہیں کرتے ہم ان پر توقف ہی نہیں کرتے اور اگر ہمیں کسی ایسے لفظ پر توقف کرنا پڑتا ہے جو کسی کلیے پر دلالت کرتا ہے تو وہ کلیہ کسی ایسے جزیئے کی شکل میں خیال میں آتا ہے جو اس کلیے کے تحت ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر جب ہم یہ جملہ سنتے ہیں کہ ''چارلس اول کا سرقلم کر دیا گیا'' تو ''چارلس اول''، ''چارلس اول کا سر'' اور ''اس کا سرقلم کیے جانے کا عمل'' پر تو ہم بہت غور کرتے ہیں کیونکہ یہ سب جزئیات ہیں لیکن ہم اس بات پر غور نہیں کرتے کہ ''سر'' یا ''قلم کرنا'' جو کہ کلیات ہیں'' سے کیا مراد

ہے۔ یہ الفاظ ہمیں بجائے خود نامکمل اور غیر حقیقی سے نظر آتے ہیں جنہیں مکمل اور حقیقی بنانے کے لیے سیاق عبارت کی ضرورت ہے۔ چنانچہ جب تک فلسفیانہ تخص ہمیں کلیات من حیث الکلیات کو زیرِ غور لانے پر مجبور نہیں کر دیتا، ہم ان سے احتراز کرنے میں کامیاب ہی رہتے ہیں۔

فلسفیوں کے ہاں بھی بالعموم اور زیادہ تر صرف وہی کلیات قابل اعتناء سمجھے گئے ہیں جو اسمائے صفات یا اسمائے ذات سے تعلق رکھتے ہیں جب کہ ان کلیات کو نظر انداز کیا جاتا رہا ہے جو افعال یا حروف جار کی قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس فروگزاشت کا فلسفے پر بڑا گہرا اثر پڑا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ سپنوزا اسے بعد کی ساری مابعد الطبیعیات اس سے متاثر ہوتی ہے۔ اس اثر آفرینی کا قصہ مختصراً کچھ یوں ہے: عام طور پر اسمائے صفات اور اسمائے نکرہ مفرد اشیاء کی صفات یا خصوصیات ظاہر کرتے ہیں جب کہ حروف جار اور افعال کا میلان محض دو یا دو سے زیادہ چیزوں کی باہمی اضافتوں کو ظاہر کرنے کی طرف ہے۔ حروف جار اور افعال سے اس طرح بے اعتنائی برتنے کی بنا پر یہ سمجھ لیا گیا کہ ہر قضیہ کسی مفرد شے کو چند صفات سے متصف کر دینے پر مشتمل ہوتا ہے نہ یہ کہ بنیادی طور پر یہ دو یا دو سے زیادہ اشیاء کے مابین کسی خاص اضافت کے اظہار سے عبارت ہے۔ چنانچہ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ایسے موجودات کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی جنہیں مختلف اشیاء کے مابین اضافتوں کا نام دیا جا سکے۔ نتیجۃً یا تو کائنات میں فقط ایک ہی شے ہے یا اگر بہت سی اشیاء ہیں تو ان کے باہمی تعامل کا کوئی امکان نہیں۔ کیونکہ تعامل ایک طرح کی اضافت ہے اور اضافتیں ناممکنات میں سے ہیں۔

ان میں سے پہلا نقطہ نظر جو سپنوزا نے پیش کیا تھا اور جس کی ہمارے اپنے دور میں بریڈلے اور دیگر کئی فلسفیوں نے حمایت کی ہے احدیت کہلاتا ہے۔ دوسرے نقطہ نظر کو جس کا علمبردار لائبنیز ہے اور جو آج کل اتنا زیادہ عام نہیں ہے فردیت کا نام دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس کے مطابق ہر منفصل شے ایک فرد ہے۔ یہ دونوں مختلف نظریات گو دلچسپ ہیں لیکن میرے نزدیک یہ اپنے اپنے لحاظ سے محض ایک قسم کے کلیات کو غیر مناسب حد تک اہمیت دینے کی بنا پر معرض وجود میں آئے ہیں...... یعنی بجائے افعال اور حروف جار کے ان کلیات کو جن کی نمائندگی اسمائے صفات اور اسمائے ذات سے ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کلیات کا انکار کرنے پر بضد ہو تو اس کے حق میں اتنا تو ہے کہ ہم ان کلیات کو ثابت نہیں کر سکیں گے جو اسمائے صفات اور اسمائے ذات کی صورت میں اپنا اظہار کرتے ہیں۔ لیکن بایں ہمہ ہم اضافات کے لیے ثبوت ضرور مہیا کر سکیں گے...... یعنی ان کلیات کے لیے جو افعال اور حروف جار کی صورت میں اپنا اظہار کرتے ہیں۔ آیئے مثال کے طور پر ''سفیدی'' پر غور کریں جو ایک کلیہ ہے۔ اگر اس کلیے کا وجود مان لیا جائے تو ہم کہیں گے کہ چیزیں اس لیے سفید ہوتی ہیں کہ ان میں سفیدی کی صفت پائی جاتی ہے۔ بارکلے، ہیوم اور بعد کے دوسرے تجربیت پسند مفکرین نے اس نظریے کی سختی سے تردید کی۔ بارکلے اور ہیوم کی تردید کی صورت یہ تھی کہ انہوں نے مجرد تصورات کا انکار کیا۔ ان کا خیال تھا کہ جب ہم سفیدی کے بارے میں سوچنا چاہتے ہیں تو دراصل کسی مخصوص سفید چیز کی شبیہ اپنے روبرو قائم کر لیتے ہیں اور پھر اس چیز کے بارے میں ہی استدلال کرتے ہیں۔ اس میں احتیاط صرف یہ کرتے ہیں کہ کوئی ایسا استنباط نہ ہونے پائے جو دوسری سفید چیزوں پر صادق نہ آتا ہو۔ خود ذہنی عمل کی روداد کی حیثیت سے یہ بات بلاشبہ بڑی حد تک صحیح ہے۔ مثال کے طور پر علم ہندسہ میں جب ہم کسی بات کو تمام مثلثوں کے بارے میں صحیح ثابت کرنا چاہتے ہیں تو ہم ایک خاص مثلث بناتے ہیں اور پھر اس کو اپنا نقطہ آغاز بنا کر استدلال کرتے ہیں۔ اس میں احتیاط یہ کرتے ہیں کہ اس مثلث کی ایسی خصوصیات کو اپنا حوالہ نہ بنائیں جو دوسری مثلثوں میں نہیں پائی جاتیں۔ اس لغزش سے بچنے کے لیے مبتدی کے لیے یہ طریقہ اکثر مفید ہوتا ہے کہ بہت سی مثلثیں بنا لی جائیں جو ایک دوسری سے ہر ممکن لحاظ سے مختلف ہوں تاکہ استدلال کا سب کے لیے صحیح ہونا بالکل یقینی ہو جائے۔ لیکن اصل مشکل اس وقت پیش آتی ہے جب یہ مسئلہ پیدا ہو جائے کہ آخر ہمیں اس بات کا علم کیسے ہوا کہ فلاں چیز سفید ہے یا فلاں چیز مثلث ہے۔ اگر اس مقام پر ہم سفیدی اور مثلیت کے کلیات سے احتراز کرنا چاہتے ہیں تو کسی مخصوص سفید دھبے یا کسی مخصوص مثلث کا انتخاب کریں گے اور پھر کہیں گے کہ ہر وہ چیز سفید یا مثلث ہو گی جو ہمارے منتخب جزیئے سے صحیح قسم کی مشابہت رکھے گی۔ لیکن یہ مطلوبہ مشابہت خود ایک کلیہ ہو گی۔ چونکہ سفید چیزیں بہت سی ہیں یہ مشابہت لازمی طور پر مخصوص سفید چیزوں کے کئی جوڑوں کے مابین قائم ہو گی اور ایک کلیے کی یہی خصوصیت ہوتی ہے۔

اب یہ کہنا بالکل فضول ہو گا کہ وہ مشابہتیں جو مختلف جوڑوں میں پائی جاتی ہیں وہ الگ الگ ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ یہ تمام مشابہتیں خود ایک دوسرے سے مشابہہ ہیں اور یوں بالآخر ہمیں ماننا پڑے گا کہ مشابہت ایک کلیہ ہے۔ اس طرح اضافت مشابہت ایک کلیہ قرار پائے گی اور جب اسی کلیے کو مان لیا تو پھر سفیدی اور مثلثیت جیسے کلیات کا انکار کرنے کے لیے مشکل اور غیر معقول نظریات وضع کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

بارکلے اور ہیوم اپنے مجرد تصورات کے انکار کی اس تردید کا پوری طرح سے ادراک نہ کر سکے کیونکہ اپنے مخالفین کی طرح انہوں نے صرف صفات کو کلیات سمجھا اور اس سلسلے میں اضافات کی کلیاتی حیثیت کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ یہاں ایک اور حیثیت سے تجربیت پسندوں کے مقابلے میں عقلیت پسند حق پر معلوم ہوتے ہیں اگرچہ اضافت کو نظر انداز کرنے یا ان کا انکار کرنے کی وجہ سے عقلیت پسندوں نے جو نتائج اخذ کیے، ان میں تجربیت پسندوں کے نتائج کی نسبت غلطی کے امکانات زیادہ تھے۔

یہ فیصلہ کر لینے کے بعد کہ کلیات کا وجود ناگزیر ہے اب یہ ثابت کرنا باقی ہے کہ وہ محض ذہنی نہیں ہوتے۔ اس کا مطلب ہے کلیات کا وجود کیسا بھی ہو وہ اس امر پر منحصر نہیں ہوتے کہ انہیں فکر کا معروض بنایا جائے یا یہ کہ کسی طور پر ذہن ان کا ادراک کرے۔ ہم گزشتہ باب کے آخر میں اس موضوع کی جانب اشارہ کر چکے ہیں۔ اب ہمیں تفصیلاً اس بات پر غور کرنا ہے کہ کلیات کا وجود کس نوعیت کا ہوتا ہے۔

اس قضیئے پر غور کیجئے: ''ایڈنبرا لندن کے شمال میں ہے۔'' یہاں دو مقامات کے مابین ایک اضافت کا بیان ہے اور واضح ہے کہ اس اضافت کا وجود اس کے بارے میں ہمارے علم پر منحصر ہے۔ جب ہم یہ علم حاصل کر لیتے ہیں کہ ایڈنبرا لندن کے شمال میں ہے تو ایک ایسی بات ہمارے علم میں آتی ہے جس کا تعلق صرف ایڈنبرا اور لندن سے ہے۔ اس قضیئے کی سچائی ہمارے علم کی پیدا کردہ نہیں ہے بلکہ ہمیں ایک ایسے امر واقعہ کا ادراک ہوتا ہے جو ہمارے علم میں آنے سے پہلے موجود تھا۔ سطح زمین کا وہ حصہ جس پر ایڈنبرا واقع ہے اس حصہ کے شمال میں ہی رہے گا جس پر لندن واقع ہے خواہ دنیا میں ایک آدمی بھی شمال و جنوب کا حساب رکھنے والا باقی نہ رہے اور خواہ دنیا میں ادراک کرنے والا کوئی ذہن بھی

باقی نہ رہے۔ بہت سے فلسفی...... کچھ بار کلے کے دلائل کی بناء پر...... اس حقیقت کا انکار کرتے ہیں۔ ہم ان دلائل پر پہلے ہی غور کر چکے ہیں کہ یہ سب ناکافی ہیں۔ اس لیے اب ہم اس بات کو صحیح تسلیم کرتے ہیں کہ ''ایڈنبرا لندن کے شمال میں ہے'' کی سچائی میں کسی ذہنی شے کا عمل دخل نہیں ہے۔ اس میں ''شمال میں'' کی اضافت موجود ہے جو کہ ایک کلیہ ہے اور اس کلی امر واقعہ کے جز و ترکیبی کی حیثیت سے اس اضافت کے اندر ذہنی حوالہ موجود ہوتا تو یہ ناممکن ہوتا کہ امر واقعہ کے اندر بجائے خود کوئی ذہنی حوالہ موجود نہ ہو۔ اس بنا پر ہمیں یہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اضافت مع اپنے مضاف اور مضاف الیہ کے ہمارے خیال پر منحصر نہیں ہے۔ یہ ایک مستقل وجود رکھتی ہے جسے ہمارا فکر تخلیق نہیں کرتا بلکہ اس کا ادراک کرتا ہے۔

اس نتیجے میں اشکال کا ایک پہلو ہے اور وہ یہ کہ ''شمال میں'' کی اضافت کا وجود معناً اس طرح کا معلوم نہیں ہوتا جس طرح کہ ایڈنبرا اور لندن وجود رکھتے ہیں۔ اگر ہم یہ سوال اٹھائیں کہ یہ اضافت ''کب اور کہاں'' موجود ہے جواب لازمی طور پر یہ ہو گا کہ ''کبھی نہیں اور کہیں نہیں''۔ کوئی وقت اور کوئی جگہ ایسی نہیں ہے جہاں یہ اضافت پائی جائے۔ یہ نہ ایڈنبرا میں پائی جاتی ہے اور نہ لندن میں کیونکہ یہ ان دونوں میں محض ایک رشتہ قائم کرتی ہے اور خود ان کے مابین جانبدار ہے۔ نہ ہی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اضافت کسی خاص وقت پر موجود ہوتی ہے۔ ہر چیز جس کا حواس سے یا مشاہدہ باطن سے ادراک کیا جا سکتا ہے کسی مخصوص وقت میں موجود ہونی چاہیے۔ چنانچہ ''شمال میں'' کی اضافت اس قسم کی تمام اشیاء سے یکسر مختلف ہے۔ یہ نہ مکان میں ہے نہ زمان میں، نہ مادی ہے نہ ذہنی۔ لیکن اس کے باوجود یہ کچھ ہے ضرور۔

کلیات کو لوگ زیادہ تر اس وجہ سے ذہنی سمجھتے ہیں کہ یہ بہت ہی خاص اور الگ قسم کا وجود رکھتے ہیں۔ ہم کسی کلیے کے بارے میں سوچ سکتے ہیں اور ہماری یہ سوچ اس معنی میں وجود رکھتی ہے جیسا کہ کوئی اور ذہنی فعلیت۔ مثال کے طور پر فرض کیجئے ہم سفیدی کے بارے میں سوچتے ہیں۔ ایک لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ سفیدی ہمارے ذہن میں ہے۔ یہاں وہی ابہام پیدا ہو رہا ہے جو چوتھے باب میں بار کلے کے ضمن میں زیر بحث آ چکا ہے۔ درحقیقت جو چیز ہمارے ذہن میں ہے وہ سفیدی نہیں بلکہ سفیدی کے بارے میں

سوچنے کا عمل ہے۔ اس سے متعلق لفظ ''تصور'' کے ابہام پر بھی ہم بحث کر چکے ہیں۔ یہ ابہام یہاں بھی خلط مبحث پیدا کر رہا ہے۔ ایک مفہوم میں...... یعنی اس مفہوم میں جس میں تصور سے مراد فکر کا معروض ہو...... سفیدی ایک تصور ہے۔ بعض اوقات ابہام سے بے نیاز ہم یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ سفیدی دوسرے مفہوم...... یعنی سوچنے کے عمل کے مفہوم...... میں بھی ایک تصور ہے اور یوں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ سفیدی کی حیثیت ذہنی ہے۔ لیکن تصور کو ذہنی قرار دینے سے اس کے لازمی خاصے یعنی کلیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ایک فرد کی سوچ کا عمل دوسرے فرد کی سوچ کے عمل سے لازمی طور پر مختلف ہو گا۔ بلکہ ایک ہی فرد کی سوچ ایک وقت پر کچھ ہوتی ہے اور دوسرے وقت پر کچھ۔ لہٰذا اگر سفیدی سوچ کے معروض کے بجائے محض اس کے عمل سے عبارت ہوتی تو کوئی دو مختلف افراد اس کے متعلق نہ سوچ سکتے اور نہ ہی کوئی ایک فرد اس کے متعلق دوبارہ سوچ سکتا۔ سفیدی کے بارے میں سوچ کے مختلف عملی مظاہر کے مابین جو بات مشترک ہے وہ ان مظاہر کا معروض ہے اور یہ معروض ان سب مظاہر سے مختلف ہے۔ چنانچہ کلیات سوچ اور فکر کے مترادف نہیں ہوتے لیکن جب ان کا علم حاصل کیا جاتا ہے تو وہ ہماری فکر کے معروض ضرور ہوتے ہیں۔

ہم بآسانی اشیاء کے موجود ہونے کی بات صرف اس وقت کرتے ہیں جب وہ زمان کی حدود میں ہوتی ہیں یعنی جب ہم کسی خاص وقت کا تعین کر سکیں جس کے دوران وہ موجود ہوں (یہاں اس امکان کی نفی نہیں ہوتی کہ بعض اشیاء دائم الوجود ہو سکتی ہیں)۔ چنانچہ افکار، تاثرات، اذہان اور اشیاء طبعی موجود ہیں لیکن کلیات اس مفہوم میں موجود نہیں ہوتے۔ ہم صرف یہ کہیں گے کہ وہ ہیں۔ محض ہونا موجود ہونے کے علی الرغم لازمانی ہوتا ہے۔ عالم کلیات کو ہم عالم ہست بھی کہہ سکتے ہیں۔ عالم ہست ناقابل تغیر، مستقل، محکم اور ارباب ریاضی و منطق، نظامہائے مابعد الطبیعیات کے تخلیق کاروں بلکہ ان سب افراد کے لیے دلکش اور فرحت بخش ہے جو کمال کو زندگی سے بھی زیادہ عزیز رکھتے ہیں۔ عالم موجودات متغیر اور مبہم ہے جس کی کوئی واضح حدود نہیں۔ نہ اس میں کوئی نظم ہے نہ ترتیب لیکن اس میں تمام افکار و تاثرات، تمام معطیات حس، تمام طبیعی اشیاء، تمام اشیاء جو اچھی یا بری ہو سکتی ہیں اور تمام اشیاء جو زندگی اور کائنات کی قدر و قیمت کا تعین کرتی ہیں موجود ہیں۔ یہ اپنے اپنے مزاج کی بات ہے۔ کوئی اس عالم کو زیادہ قابل توجہ سمجھتا ہے اور کوئی

اس عالم کو، جس عالم کو ایک شخص قابل اعتنا نہیں سمجھتا وہ اس کے لیے دوسرے عالم کے محض ایک دھندلے سے عکس کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جسے وہ کسی مفہوم میں بھی حقیقی قرار دیے جانے کا اہل نہیں سمجھتا لیکن سچی بات یہ ہے کہ دونوں ہماری بے لاگ توجہ کے مستحق ہیں۔ دونوں حقیقی ہیں اور مابعد الطبیعیاتی مفکر کے لیے دونوں اہم ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جونہی ہم نے دونوں عوالم کے باہمی امتیازات کا احاطہ کر لیا ہمارے لیے یہ ضروری ہو گیا ہے کہ ان کے مابین تعلقات پر بھی غور کر لیں۔

لیکن سب سے پہلے ہمیں اپنے علم کلیات کا جائزہ لینا چاہیے۔ اگلا باب اسی جائزے پر مشتمل ہے۔ ہم دیکھیں گے کہ اس بحث سے قبل تجربی علم کا وہ مسئلہ حل ہو جائے گا جو ہمارے لیے ابتداء کلیات پر بحث و تمحیص کا باعث بنا تھا۔

☆☆☆

10-ہمارے علم کلیات کے بارے میں

جہاں تک کسی ایک خاص وقت میں افراد کے علم کا تعلق ہے کلیات کو جزئیات کی طرح مختلف جماعتوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ کلیات ہیں جن کا ہمیں وقوف کی وساطت سے علم ہوتا ہے۔ دوسرے وہ جن کا علم بیان کے توسط سے ہوتا ہے اور تیسرے وہ کلیات جن کا علم نہ ہمیں وقوف کی وساطت سے ہوتا ہے نہ بیان کے توسط سے۔

آیئے سب سے پہلے ہم کلیات کے علم بالوقوف پر غور کریں۔ ابتداء ہی میں یہ بات واضح نظر آتی ہے کہ ہمیں اس طرح کے کلیات کا وقوف حاصل ہوتا ہے جیسے سفید، سرخ، سیاہ، شیریں، ترش، بلند آواز، سخت وغیرہ۔۔یعنی وہ صفات جو معطیات حس میں پائی جاتی ہیں۔ جب ہم ایک سفید دھبہ دیکھتے ہیں تو ابتداء صرف ایک مخصوص دھبے کا وقوف حاصل ہوتا ہے۔ پھر جب کئی ایک سفید دھبے دیکھ چکتے ہیں تو سفیدی کو جو سب میں مشترک ہے مجرد کر لینا بآسانی سیکھ جاتے ہیں۔ اس آموزش کے دوران ہم سفیدی کا وقوف حاصل کرنا بھی سیکھ جاتے ہیں۔ اس قسم کے کسی دوسرے کلیے کا وقوف حاصل کرنے کے لیے بھی یہی لائحہ عمل اختیار کرنا پڑتا ہے۔ ان کلیات کو حسی صفات کا نام دیا جا سکتا ہے۔ دوسرے کلیات کی نسبت ان میں تجریدی کاوش نسبتاً کم درکار ہوتی ہے اور یہ جزئیات سے مقابلتاً کم ہٹے ہوئے بھی نظر آتے ہیں۔

اس کے بعد اضافات ہیں۔ سب سے زیادہ آسانی سے سمجھ میں آجانے والی اضافتیں وہ ہوتی ہیں جو کسی مخلوط معطیہ حس کے مختلف اجزاء کے مابین پائی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر جس صفحے پر اب میں لکھ رہا ہوں وہ پورے کا پورا مجھے ایک ہی نگاہ میں نظر آجاتا ہے۔ یوں پورا صفحہ ایک ہی معطیہ حس ہے لیکن مجھے یہ ادراک بھی ہوتا ہے کہ اس

صفحے کے بعض حصے اوپر نیچے واقع ہیں اور بعض دائیں بائیں۔ اس مثال میں تجرید کا عمل کچھ یوں آگے بڑھتا ہے: مجھے متعدد معطیات حس اس عنوان کے یکے بعد دیگرے نظر آتے ہیں کہ فلاں حصہ فلاں حصے کے بائیں طرف ہے وغیرہ۔ جیسا کہ مختلف سفید دھبوں کی صورت میں ہم نے اوپر دیکھا ہے مجھے یہ ادراک ہوتا ہے کہ ان تمام معطیات حس میں ایک قدر مشترک ہے اور تجرید کے عمل سے میں دریافت کرتا ہوں کہ یہ مشترک شے اجزائے مذکورہ کی درمیانی اضافت ہے جسے ہم ''بائیں ہونا'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس طرح مجھے ایک اضافت کلیہ کی معرفت ہو جاتی ہے۔

اسی طرح مجھے تقدیم و تاخیر زمانی کا علم ہوتا ہے۔ فرض کیجئے میں بہت سی گھنٹیوں کا ایک سریلا نغمہ سنتا ہوں۔ جب آخری گھنٹی بجتی ہے تو میں پورے نغمے کو اپنے ذہن میں ٹھہرا سکتا ہوں اور مجھے یہ ادراک ہوسکتا ہے کہ پہلی گھنٹیاں بعد میں بجنے والی گھنٹیوں سے پہلے بجیں۔ حافظہ میں یہ ادراک بھی ہوتا ہے کہ جس واقعے کی میں بازیافت کر رہا ہوں وہ زمانہ حال سے پہلے کا واقعہ ہے۔ ان دو نکات میں سے کسی سے بھی میں تقدیم و تاخیر کی اضافت کلیہ کی تجرید کر سکتا ہوں۔ بالکل اسی طرح جیسے میں نے ''بائیں طرف ہونا'' کی اضافت کلیہ کی تجرید کی تھی۔ چنانچہ مکانی اضافتوں کی طرح زمانی اضافتیں بھی ہمارے دائرہ وقوف میں شامل ہیں۔

ایک اور اضافت جس کا ہم اسی انداز سے وقوف حاصل کرتے ہیں ''مشابہت'' ہے۔ اگر ایک ہلکا اور ایک گہرا سبز رنگ ایک ساتھ دکھائی دیں تو معاً محسوس ہوگا کہ دونوں میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ اگر ان دونوں کے ساتھ کوئی سرخ رنگ بھی نظر آئے تو محسوس ہوگا کہ دو سبز رنگوں کی آپس میں زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے بہ نسبت اس مشابہت کے جو ان میں کسی کی سرخ رنگ سے پائی جاتی ہے۔ اس طرح مجھے مشابہت کلیہ یا مماثلت کلیہ کا وقوف حاصل ہوتا ہے۔

جس طرح جزئیات کے مابین مشابہتیں ہوتی ہیں اسی طرح کلیات کے مابین مشابہتوں سے بھی ہمیں بلا واسطہ آگہی حاصل ہوسکتی ہے۔ ہم نے ابھی ابھی دیکھا کہ ہمیں اس بات کا ادراک ہوسکتا ہے کہ سرخ اور سبز کی باہمی مشابہت زیادہ ہوتی ہے۔ یہاں ہم دو اضافتوں کے مابین ایک اضافت کی بات کر رہے ہیں۔ یعنی ''نسبتاً زیادہ'' کی اضافت۔

صفات معطیات حس کے ادراک کے مقابلے میں گو اس نئی قسم کی اضافتوں کا علم تجریدی قوت کے زیادہ استعمال کا متقاضی ہے لیکن دونوں صورتوں میں ہمارا علم اضافت یکساں طور پر بلاواسطہ نظر آتا ہے بلکہ (کم از کم بعض صورتوں میں) یکساں طور پر یقینی بھی ہوتا ہے۔ اس طرح معطیات حس کی طرح کلیات کا بلا واسطہ علم بھی ممکن ہے۔

آیئے قبل تجربی علم کے مسئلے کو ایک دفعہ پھر زیر غور لائیں جس پر کلیات پر بحث کے دوران حتمی انداز سے بات نہیں ہو سکی تھی۔ موجودہ پس منظر میں ہم پہلے کی نسبت بہت بہتر طور پر اس پر نقد و جرح کر سکتے ہیں ایک دفعہ پھر ''دو اور دو چار ہوتے ہیں'' والی مثال لیجئے۔

مندرجہ بالا بیان کی رو سے واضح ہے کہ یہ قضیہ ''دو'' اور ''چار'' کے کلیات کے درمیان ایک اضافت کا ذکر کرتا ہے۔ اس سے ایک عمومی قضیئے کی نشاندہی ہوتی ہے جسے ہم یوں بیان کریں گے: قبل تجربی علم خالصتہ کلیات کی باہمی اضافات سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ قضیہ نہایت اہم ہے اور قبل تجربی علم کے مسئلے میں جو دشواریاں پیش آ رہی تھیں ان کو دور کرنے میں اس سے بہت مدد ملے گی۔

بادی النظر میں اس قضیئے کے غلط نظر آنے کی صرف ایک صورت ہو سکتی ہے۔ یعنی وہ صورت جس میں قبل تجربی قضیئے کے اندر یہ مذکورہ ہو کہ جزئیات کی ایک صنف کے کل افراد کسی دوسری صنف کے تحت بھی آ سکتے ہیں۔ یا بالفاظ دیگر یہ کہ ''تمام جزئیات جو ایک خاصیت سے متصف ہیں وہ کسی دوسری خاصیت سے بھی متصف ہوتے ہیں۔'' اس صورت حال میں یہ محسوس ہوگا کہ ہم خواص کے بجائے جزئیات ذوی الخواص کی بحث میں پڑ گئے ہیں۔ درحقیقت قضیہ زیر بحث یہ ہے کہ ''دو اور دو چار ہوتے ہیں'' جسے ہم یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ کوئی سی دو چیزیں اور کوئی سی دو چیزیں مل کر چار ہوتی ہیں یا یہ کہ دو جفتوں کا کوئی بھی مجموعہ چار کا مجموعہ ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ واضح کر سکیں کہ اس قسم کے بیانات دراصل جزئیات سے نہیں بلکہ محض کلیات سے متعلق ہوتے ہیں تو ہمارا بنیادی قضیہ (یعنی دو اور دو چار ہوتے ہیں) پایہ ثبوت تک پہنچ جاتا ہے۔

کسی قضیئے کے اصل موضوع کو دریافت کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے آپ سے استفسار کریں کہ قضیئے کے مفہوم کو سمجھنے کے لیے کن الفاظ کا سمجھنا...... دوسرے

الفاظ میں کن اشیاء کا وقوف ...... ضروری ہے۔ ظاہر ہے جونہی قضئے کا مفہوم ہم پر واضح ہو جاتا ہے...... ہر چند کہ ہمیں یہ علم نہ ہوا ہو کہ یہ سچ ہے یا جھوٹ...... ہمیں اس کے اصل موضوع کا وقوف حاصل ہو جاتا ہے۔ اس معیار کے حوالے سے واضح ہے کہ بہت سے قضئے جو بظاہر جزئیات سے متعلق معلوم ہوتے ہیں درحقیقت کلیات سے متعلق ہوتے ہیں۔ ''دو اور دو چار ہوتے ہیں'' کے مخصوص قضئے کی اگر ہم یہ توجیہ بھی کریں کہ دو جفتوں کا کوئی بھی مجموعہ چار کا مجموعہ ہوتا ہے تو اس قضئے کا اپنا مفہوم ہماری سمجھ میں آ جاتا ہے۔ یعنی جونہی ہم ''مجموعہ'' اور ''دو'' اور ''چار'' کا مفہوم سمجھ لیتے ہیں ہم پر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ یہ قضیہ کس بات کا اثبات کر رہا ہے۔ اس ادراک کے لیے یہ ہرگز ضروری نہیں کہ دنیا میں جتنے جفت ہیں ان سب سے ہم واقف ہوں۔ اگر یہ ضروری ہوتا تو ظاہر ہے کہ یہ قضیہ کبھی ہمارے علم میں نہ آ سکتا۔ کیونکہ جفت لا محدود ہیں اور اس لیے سب کا ہمارے علم میں آنا محال ہے۔ جب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں مخصوص جفت موجود ہیں تو ہمارا عمومی بیان ان جزئی جفتوں کے بارے میں بیانات کو اپنے اندر شامل ضرور رکھتا ہے۔ لیکن بجائے خود یہ نہ اس بات کا اثبات کرتا ہے نہ اس کی تصریح کرتا ہے کہ ایسے جزئی جفت واقعتہً موجود ہیں۔ اس بنا پر اس میں کسی مخصوص حقیقی جفت کے بارے میں کوئی تذکرہ شامل نہیں ہوتا۔

پس قضیہ ''دو اور دو چار ہوتے ہیں'' خالفتہ کلیات پر مشتمل ہے اور اس لیے ہر وہ شخص اس کا علم حاصل کر سکتا ہے جو متعلقہ کلیات کا وقوف رکھتا ہے اور ان کے مابین موجود اضافات کا ادراک حاصل کر سکتا ہو۔ امر واقعہ جسے ہم خود اپنے علم پر غور کرنے سے دریافت کر سکتے ہیں یہ ہے کہ کلیات کے مابین بعض اوقات ایسی اضافتوں کا ادراک حاصل کرنے کی صلاحیت ہمیں حاصل ہوتی ہے اور یوں ہم بعض اوقات حساب اور منطق کے قضیوں کی طرح کے عمومی قبل تجربی قضیوں کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ قبل تجربی علم پر ہم نے جب پہلے غور کیا تھا تو اس دوران بظاہر یوں لگتا تھا کہ یہ علم پراسرار طور پر تجربے کی پیش بینی کرتا ہے اور اسے منضبط کرتا ہے۔ اب یہ بات سراسر غلط معلوم ہوتی ہے۔ کوئی ایسی قابل تجربہ واقعیت نہیں جس کا علم بغیر تجربے کے حاصل کیا جا سکے۔ ہم یہ بات تو قبل تجربی طور پر نہیں جانتے کہ اگر براؤن اور جونز دو ہیں اور رابنسن اور سمتھ دو ہیں تو براؤن اور جونز اور رابنسن اور سمتھ چار ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ اس قضئے کا ہم اس وقت تک فہم حاصل نہیں

کر سکتے جب تک ہمیں یہ علم نہ ہو کہ براؤن، جونز، رابنسن اور سمتھ نامی افراد موجود ہیں اور یہ علم ہمیں تجربے سے ہی حاصل ہوسکتا ہے۔ یوں اگرچہ ہمارا عمومی قضیہ قبل تجربی ہے مگر جزئیات پر اس کا اطلاق تجربے کا حوالہ شامل کیے بغیر ممکن نہیں۔ اس طرح قبل تجربی علم میں جو چیز ایک معمابنی ہوئی تھی وہ محض ایک غلطی کی بناء پر تھی۔

مزید وضاحت کے لیے آیئے ایک اصل قبل تجربی قضیئے کا مقابلہ ایک تجربی تعمیم سے کریں جسے ''تمام انسان فانی ہیں۔'' اس قضیئے کا مفہوم سمجھنے کے لیے ہمیں صرف محولہ کلیات ''انسان'' اور ''فانی'' کو سمجھنا لازمی ہے۔ اس کے لیے یہ قطعاً غیر ضروری ہے کہ پہلے ساری نسل انسانی کا ذاتی وقوف حاصل کیا جائے۔ چنانچہ ایک قبل تجربی عمومی قضیئے اور ایک تجربی تعمیم کے مابین فرق کی بنیاد ان کا مفہوم نہیں بلکہ وہ شہادت ہے جو ان کے لیے مہیا ہوتی ہے۔ تجربی تعمیم میں شہادت جزئی مثالوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہمارا یہ عقیدہ کہ ''تمام انسان فانی ہیں'' اس بنا پر ہے کہ ہمیں بے شمار انسانوں کے مرنے کا علم ہے اور یہ کہ کوئی ایسی مثال ہمارے علم میں نہیں جس میں کوئی شخص ایک خاص عمر سے زیادہ عرصے تک زندہ رہا ہو۔ ہمارا عقیدہ اس بنا پر نہیں ہے کہ کلیہ ''انسان'' اور کلیہ ''فانی'' کے مابین کسی رشتے کا ہم پر انکشاف ہوگیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اگر علم الابدان ان تمام عمومی قوانین کو تسلیم کرتے ہوئے جو زندہ اجسام کی اقلیم میں جاری و ساری ہیں یہ ثابت کر سکے کہ کوئی ذی حیات عضو یہ ہمیشہ کے لیے زندہ نہیں رہ سکتا تو اس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ انسان اور فانی ہونے کے مابین ایک رشتہ موجود ہے اور اس بنا پر فی الواقعہ مرنے والے افراد کا حوالہ دیے بغیر ہم اس بات کا اثبات کر سکیں گے کہ تمام انسان فانی ہیں۔ لیکن اس کا مطلب محض یہ ہے کہ ہم نے اپنی تعمیم کو ایک ایسی وسیع تر تعمیم کے تحت کر دیا ہے جس کے اپنے لیے وہی تجربی شہادت درکار ہے اگرچہ اس شہادت کا حوالہ نسبتاً زیادہ عمومی ہوگا۔ طبیعی علوم کا ارتقاء وسیع سے وسیع تر تعمیمات دریافت کرنے کے اسی عمل سے عبارت ہے جس میں استقرائی بنیادیں زیادہ سے زیادہ جامع ہوتی چلی جاتی ہیں۔ اس طرح تیقن اور وثوق کا درجہ بلند سے بلند تر ضرور ہو جاتا ہے۔ لیکن وثقوف کی نوعیت میں فرق نہیں پڑتا۔ اس کی اصل بنیاد استقرائی ہی رہتی ہے۔ یعنی اس کا دار و مدار جزئی مثالوں پر ہی رہتا ہے۔ نہ کہ کلیات کے مابین کسی تعلق پر جیسا کہ علم حساب اور منطق میں ممکن ہے۔

قبل تجربی عمومی قضیوں کے بارے میں دو مختلف نکات قابل غور ہیں۔ اول یہ کہ اگر کئی جزئی مثالیں معلوم ہوں تو ہمارا قضیہ کلیہ پہلے تو بر سبیل استقراء حاصل ہوتا ہے اور کلیات کے مابین تعلق کا ادراک بعد میں ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ہمیں یہ معلوم ہے کہ اگر کسی مثلث کے اضلاع پر مقابل کے زاویوں سے عمودی خطوط کھینچے جائیں تو تمام عمودی خطوط ایک نقطے پر متقاطع ہوں گے۔ ممکن ہے کہ یہ بات بار بار اس قسم کے عمود کھینچنے اور ہر مرتبہ ان عمودوں کو ایک نقطے پر باہم متقاطع نظر آنے کے بعد ہمارے علم میں آئی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہر ماہر ریاضی کو پیش آنے والے اس قسم کے عام تجربات کے بعد ہی اس امر کا عمومی ثبوت فراہم کیا گیا ہو۔

دوسرا نکتہ اس سے زیادہ دلچسپ ہے اور فلسفیانہ اعتبار سے زیادہ اہم بھی۔ بعض اوقات دیکھا یہ گیا ہے کہ قضیہ کلیہ تو معلوم ہے مگر اس کی کوئی ایک مثال بھی معلوم نہیں۔ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ خواہ کوئی دو عدد ہوں وہ باہم ضرب دیے جا سکتے ہیں اور ایک تیسرا عدد ان کا حاصل ضرب ہو سکتا ہے۔ یہ بات معلوم ہے کہ دو اعداد صحیحہ جن کا حاصل ضرب سو سے کم ہے باہم ضرب کھا چکے ہیں اور ان کا حاصل ضرب پہاڑوں کی کتاب میں موجود ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہے کہ اعداد صحیحہ کی تعداد لا متناہی ہے اور یہ کہ ان اعداد کے جوڑوں کی صرف ایک محدود تعداد پر ہی بنی نوع انسان اب تک حاوی ہیں اور آئندہ بھی ایک محدود تعداد پر ہی حاوی ہو سکیں گے۔ پس ثابت ہوا کہ ایسے اعداد صحیحہ کے جوڑے موجود ہیں جو نہ اب انسان کے احاطہ فکر میں ہیں اور نہ کبھی آ سکیں گے اور یہ کہ وہ سب ایسے جوڑے ہیں جن کا حاصل ضرب سو سے زیادہ ہے۔ <u>نتیجتہ</u> ہم یہ قضیہ اخذ کرتے ہیں: دو اور دو اعداد صحیحہ جو نہ کبھی انسان کے احاطہ فکر میں آئے ہیں، نہ آئندہ آئیں گے، کے حاصل ضرب ۱۰۰ سے زیادہ ہوں گے۔ یہ ایک عمومی قضیہ ہے جس کی صداقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس کی مخصوص صورت حال کے پیش نظر اس کی کوئی مثال بھی نہیں دی جا سکتی۔ کیونکہ اعداد کا جو بھی جوڑا ہمارے احاطہ فکر میں آئے گا وہ اس قضیئے سے خارج ہو جائے گا۔

جن قضیہ ہائے کلیہ کی کوئی مثال نہیں دی جا سکتی انہیں ماننے سے اکثر انکار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس امر کو ملحوظ خاطر نہیں رکھا جاتا کہ ایسے قضایا کا علم کلیات کی باہمی

اضافتوں کے علم پر مبنی ہوتا ہے نہ کہ ان کلیات کی جزئی مثالوں کے علم پر۔ تاہم ایسے عمومی قضیوں کا علم ہماری معلومات کے بیشتر حصے کے لیے بنیادی اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم گزشتہ ابواب میں دیکھ چکے ہیں کہ معطیات حس کے برعکس طبیعی اشیاء کا علم فروعی ہوتا ہے۔ ان سے ہمارا تعلق وقوف کا نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس قسم کا کوئی قضیہ ہمارے علم میں نہیں آ سکتا کہ ''یہ ایک طبیعی شے ہے'' جب کہ ''یہ'' کا ہمیں بلاواسطہ علم ہو۔ اس سے نتیجہ نکلا کہ اشیاء طبیعی کے بارے میں ہمارا علم کچھ اس نوعیت کا ہوتا ہے کہ اس کی کوئی مثال واقعی پیش نہیں کی جا سکتی۔ اشیائے طبیعی سے جو معطیات حس متعلق ہوں ان کی مثالیں تو دی جا سکتی ہیں لیکن اشیائے طبیعی کی مثالیں نہیں دی جا سکتیں۔ لہٰذا ہمارا علم اشیائے طبیعی تمام تر اس امر پر منحصر ہے کہ ایسا عمومی علم ممکن ہے جس کی کوئی مثال نہیں دی جا سکتی۔ یہی بات دوسرے افراد کے اذہان کے بارے میں علم پر صادق آتی ہے اور یہ بات اشیاء کی ان تمام اقسام پر صادق آتی ہے جن کی کسی مثال کا ہمیں علم بالوقوف حاصل نہیں۔

ہماری بحث کے دوران علم کے جو منابع ابھر کر سامنے آئے ہیں آیئے ان کا ایک جائزہ لیں۔ سب سے پہلے ہمیں علم اشیاء اور علم حقائق کے مابین فرق کرنا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی پھر دو قسمیں ہیں۔ یعنی بلا واسطہ اور بالواسطہ یا فرعی۔ اشیاء کا علم بلا واسطہ جسے ہم نے علم بالوقوف کا نام دیا ہے اشیاء کے جزئی یا کلی ہونے کے اعتبار سے دو قسم کا ہوتا ہے۔ جہاں تک جزئیات کا تعلق ہے ہمیں معطیات حس کا اور (غالباً) خود اپنی ذات کا وقوف ہوتا ہے۔ کلیات کے ضمن میں کوئی ایسا اصول نہیں جس کی بناء پر یہ طے کر سکیں کہ ان میں سے کن کن کا ہمیں علم بالوقوف ہوتا ہے لیکن کم از کم یہ بات واضح ہے کہ ایسے کلیات میں حسی صفات، زمان و مکان کی اضافتیں، مشابہت اور بعض مجرد کلیات منطق شامل ہیں۔ ہمارے فرعی علم اشیاء میں جسے ہم علم بالبیان کہتے ہیں علم بالوقوف اور علم حقائق دونوں کا حوالہ کسی حد تک شامل ہوتا ہے۔ حقائق کے بلاواسطہ علم کو وجدانی علم بھی کہہ سکتے ہیں اور جو حقائق یوں دریافت ہوں انہیں بدیہی حقائق سے اخذ کرتے ہیں۔

اگر مندرجہ بالا بیان صحیح ہے تو ہمارا علم حقائق تمام تر ہمارے وجدانی علم پر منحصر ہے۔ یوں یہ بات اہمیت اختیار کر جاتی ہے کہ ہم وجدانی علم کی نوعیت اور اس کی حدود کو زیر غور لائیں اور یہ تقریباً انہی خطوط پر ہو جن پر ہم نے گزشتہ صفحات میں علم بالوقوف کی

نوعیت اور اس کی حدود پر غور کیا تھا۔ لیکن علم حقائق سے ایک اور مسئلہ بھی وابستہ ہے جو علم اشیاء کی صورت میں پیدا نہیں ہوتا یعنی مسئلہ خطا۔ ہمارے بعض عقائد غلط ثابت ہوتے ہیں اور اس وجہ سے یہ غور کرنا بہت ضروری ہے کہ کیا علم اور خطا میں فرق کیا جا سکتا ہے۔ اگر کیا جا سکتا ہے تو کیونکر۔ علم بالوقوف کے ضمن میں یہ مسئلہ پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ وقوف چاہے خواب یا واہمے کی صورت ہو اور اس کا معروض کچھ بھی ہو جب تک ہم بلاواسطہ معروض تک ہی محدود رہیں غلطی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا۔ غلطی کا امکان صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم بلاواسطہ معروض یعنی معطیہ حس کو کسی طبیعی شے کی علامت قرار دے دیتے ہیں۔ یوں علم حقائق سے وابستہ مسائل علم اشیاء سے وابستہ مسائل کی نسبت زیادہ مشکل ہیں۔ علم حقائق سے وابستہ پہلے مسئلے کی حیثیت میں اب ہم وجدانی احکام کی نوعیت اور ان کے جائزہ اطلاق کا جائزہ لیں گے۔

11-وجدانی علم کے بارے میں

عام تاثر یہ ہے کہ ہر بات جس پر ہم اعتقاد رکھتے ہیں ممکن الثبوت ہونی چاہیے یا کم از کم ایسا ہونا ضروری ہے کہ ہم اس کے امکان غالب کی توثیق کر سکیں۔ بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ جس عقیدے کی کوئی عقلی توجیہ نہ کی جا سکے اسے غیر معقول قرار دے دینا چاہیے۔ عمومی لحاظ سے یہ نقطہ نظر صحیح ہے۔ ہمارے عام عقائد تقریباً سبھی ان بنیادی عقائد سے اخذ کیے گئے ہوتے ہیں یا ان سے اخذ کیے جانے کے اہل ہوتے ہیں جنہیں ان عام عقائد کی علت تصور کیا جا سکتا ہے، گویہ علت گوشہ خمول میں پڑی رہتی ہے یا یوں کہیے کہ وہ ہمارے شعور کی روشنی میں موجود نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر ہم میں سے بہت کم لوگ ایسے ہوں گے جو یہ سوال اٹھائیں کہ آخراس یقین کی کیا وجہ ہے کہ وہ غذا جو ہم کھانے والے ہیں ہمارے لیے زہر نہیں بن جائے گی۔ تاہم اگر یہ سوال پیدا ہو جائے تو ہم اعتماد کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا یقین نہایت مسکت جواب دیا جا سکتا ہے اگرچہ سردست یہ ہمارے ذہن میں نہیں۔ اس قسم کا اعتماد رکھنے میں ہم بالعموم حق بجانب بھی ہوتے ہیں۔

فرض کیجیے پیہم اصرار کرنے والا کوئی ایک سقراط ہے جو ہر واقعے کی علت اور پھر اس علت کی علت اور پھر اس کی بھی علت کا مطالبہ کرتا چلا جاتا ہے۔ اس صورت میں جلد یا بدیر بلکہ بہت زیادہ دیر کیے بغیر ایک مقام ایسا بھی آئے گا جہاں مزید کسی علت کی نشاندہی نہیں ہو سکے گی۔ بلکہ جہاں نظری طور پر بھی کوئی علت قابل دریافت نہیں ہو گی۔ روزمرہ کے عام عقائد سے شروع کر کے علل و معلولات کے سلسلے میں درجہ بدرجہ پیچھے ہٹتے ہوئے ہم کسی عمومی اصول یا ایک عمومی اصول کی کسی نظیر تک پہنچ جاتے ہیں جو نہایت بین اور واضح

ہوتی ہے اور جو کسی واضح تر نظر سے قابل استخراج نہیں ہوتی۔ روز مرہ زندگی میں پیدا ہونے والے اکثر سوالات، مثلاً یہ کہ آیا ہماری غذا زہریلی ہونے کی بجائے قوت بخش ہو گی، ہمیں اصول استقراء کی طرف لے جاتے ہیں جس پر ہم نے چھٹے باب میں بحث کی تھی۔ مگر اس سے مزید پیچھے جانے کی گنجائش بالکل نہیں ہے۔ اصول استقراء سے ہم کبھی شعوری طور پر اور کبھی لاشعوری طور پر اپنے استدلال میں برابر کام لیتے رہتے ہیں لیکن کوئی استدلال ایسا نہیں ہے جس میں کسی سادہ تر اور نسبتاً زیادہ بدیہی اصول سے اصول استقراء نتیجتہ برآمد ہوتا ہوا دکھایا جا سکے۔ یہی بات منطق کے دوسرے اصولوں پر صادق آتی ہے۔ ان کی سچائی ہمارے لیے بدیہی ہوتی ہے۔ ثبوت مہیا کرنے میں ہم ان سے مدد لیتے ہیں لیکن بجائے خود وہ یا کم از کم ان میں سے بعض نا قابل ثبوت ہوتے ہیں۔

تاہم بداہت کا دائرہ صرف ان عمومی اصولوں تک محدود نہیں جو نا قابل ثبوت ہوتے ہیں۔ جب چند منطقی اصول تسلیم کر لیے جاتے ہیں تو بقیہ اصول انہی سے مستنبط ہو سکتے ہیں لیکن یہ مستنبط قضیئے خود بھی اسی قدر بدیہی ہوتے ہیں جس قدر کہ وہ قضیئے جنہیں بغیر ثبوت کے مان لیا گیا تھا۔ علم حساب تمام تر منطق کے عمومی اصولوں سے مستنبط ہوسکتا ہے۔ اس کے باوجود علم حساب کے سادہ قضیئے جیسے ''دو اور دو چار ہوتے ہیں'' اسی قدر بدیہی ہیں جیسے خود منطق کے اصول۔

اسی طرح بعض اخلاقی اصول بھی بدیہی ہوتی ہیں (اگرچہ اس میں اختلاف رائے پایا جا سکتا ہے) جیسے یہ کہ ''ہمیں خیر کا اکتساب کرنا ہے۔'' ایک قابل غور امر یہ ہے کہ عمومی اصولوں کے مقابلے میں ان اصولوں کی نظیر خاص جو مانوس اشیاء سے تعلق رکھتی ہے ہمیشہ زیادہ بدیہی اور عیاں ہوتی ہے۔ مثلاً اصول مانع اجتماع نقیضین کو لیجئے جس کے مطابق ایسا نہیں ہوسکتا کہ کسی شے میں کوئی خاص صفت ہو بھی اور نہ بھی ہو۔ یہ سمجھ میں آتے ہی بالکل بدیہی معلوم ہونے لگتا ہے۔ لیکن یہ اصول اتنا بدیہی نہیں ہے جتنا یہ امر کہ ایک مخصوص گلاب کا پھول جو ہم دیکھ رہے ہیں بیک وقت سرخ اور غیر سرخ نہیں ہوسکتا (یہ بہر حال ممکن ہے کہ گلاب کے پھول کے کچھ حصے سرخ ہوں اور کچھ حصے سرخ نہ ہوں یا یہ کہ یہ گلابی رنگ کی ایک ایسی تدریجی کیفیت کا حامل ہو جسے ''سرخ'' اور ''غیر سرخ'' دونوں میں سے کسی طرح بھی متصف کرنے میں تامل ہو۔ لیکن پہلی صورت میں یہ واضح

ہے کہ پھول کلیتہً سرخ نہیں ہے جب کہ دوسری صورت میں جونہی ہم ''سرخ'' کی کوئی باقاعدہ تعریف معین کر لیں گے ہمارا جواب بالکل ''ہاں'' یا ''نہ'' میں واضح ہو جائے گا عموماً یہی ہوتا ہے کہ عمومی اصولوں تک رسائی جزئی مثالوں کے حوالے سے ہوتی ہے۔ مثالوں کی مدد کے بغیر عمومی اصولوں کا فوری ادراک کرنے کی صلاحیت صرف ان لوگوں تک محدود ہے جن کا مجردات سے عادۃً واسطہ رہتا ہے۔

عمومی اصولوں کے علاوہ بدیہی حقائق کی دوسری قسم ان حقائق پر مشتمل ہے جو حواس پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس قسم کے حقائق کو ہم حقائق ادراک کا نام دیں گے اور جو احکام ان حقائق کو بیان کرتے ہیں انہیں ''احکام ادراک'' سے تعبیر کریں گے۔ لیکن یہاں بدیہی حقائق کی ٹھیک ٹھیک نوعیت کا تعین کرنے میں قدرے احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ معطیات حس بجائے خود نہ سچ ہوتے ہیں نہ جھوٹ۔ مثال کے طور پر رنگ کا ایک خاص دھبہ جو میری نگاہوں کے سامنے ہے محض موجود ہے۔ یہ کوئی ایسی چیز نہیں جسے سچ یا جھوٹ کہا جا سکے۔ یہ سچ ہے کہ رنگ کا ایک دھبہ موجود ہے۔ یہ بھی سچ ہے کہ اس کی ایک شکل ہے اور اس میں ایک خاص درجے کی تابانی اور چمک پائی جاتی ہے۔ یہ بھی سچ ہے کہ یہ کچھ دوسرے رنگوں سے گھرا ہوا ہے۔ لیکن عالم حواس کی باقی تمام اشیاء کی طرح یہ بجائے خود ان حقائق سے یکسر مختصر ہے جن پر سچ یا جھوٹ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی لیے اسے سچ کہنا مناسب نہیں۔ چنانچہ جو بھی بدیہی حقائق حواس سے اخذ ہو سکتے ہیں وہ ان معطیات حس سے یقیناً مختلف ہوں گے جو ان کا ماخذ ہیں۔

بدیہی حقائق ادراک کی بظاہر دو اقسام دکھائی دیتی ہیں۔ اگرچہ ان کا بالآخر متحد ہو جانا بھی ممکن ہے۔ اولاً وہ قسم ہے جس میں کسی معطیہ حس کا بغیر کسی تجزیہ و تحلیل کے اثبات کیا جاتا ہے۔ ہم سرخ رنگ کا دھبہ دیکھتے ہیں اور یہ حکم لگاتے ہیں کہ اس اس طرح کا ایک سرخ دھبہ ہے یا مزید احتیاط کے ساتھ یوں کہتے ہیں کہ یہ ''سرخ دھبہ'' ہے۔ یہ وجدانی حکم ادراکی کی ایک قسم ہے۔ دوسری قسم اس صورت میں رونما ہوتی ہے جب حسی معروض کوئی مرکب شے ہو اور ہم اس پر کچھ نہ کچھ تحلیلی عمل کریں۔ مثال کے طور پر اگر ہم سرخ رنگ کا ایک گول دھبہ دیکھتے ہیں تو ہم یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ ''سرخ رنگ کا یہ دھبہ گول ہے'' یہ بھی ادراکی حکم ہے لیکن یہ ہماری پہلی قسم سے مختلف ہے۔ اس دوسری قسم میں ایک

ایسا معطیہ حس ہے جس میں رنگ بھی ہے اور شکل بھی۔ رنگ سرخ ہے اور شکل گول۔ ہمارا حکم معطیہ حس کو رنگ اور شکل میں تحلیل کرنے کے بعد انہیں دوبارہ متحد کر دیتا ہے کہ سرخ رنگ شکل میں گول ہے۔ اس قسم کے حکم کی ایک اور مثال یہ ہو سکتی ہے ''یہ اس کی دائیں طرف ہے'' جب کہ ''یہ'' اور ''وہ'' مجھے بیک نظر دکھائی دے رہے ہوں۔ اس قسم کے حکم میں معطیہ حس کے مشتملات کے مابین ایک خاص اضافت کی نشاندہی ہوتی ہے اور حکم اس امر کا اثبات کرتا ہے کہ ان مشتملات میں یہ اضافت پائی جاتی ہے۔

وجدانی احکام کی ایک اور قسم احکام حافظہ پر مشتمل ہے جو حسی احکام سے متماثل بھی ہیں لیکن ان سے ممیّز بھی۔ حافظے کی ماہیت کے بارے میں ایک طرح کے ابہام کا خدشہ ہے۔ یہ خدشہ اس بنا پر ہے کہ کسی شے کے حافظے میں اس شے کی شبیہ بھی موجود ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود یہ شبیہہ خود حافظے کے مشتملات میں سے نہیں ہوتی۔ اس امر کی وضاحت کے لیے صرف یہی بات کافی ہے کہ شبیہہ کا تعلق تو زمانہ حال سے ہے جب کہ حافظے کے معروض کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ اس کا تعلق زمانہ ماضی سے تھا۔ مزید برآں ہم کسی حد تک شبیہ موجودہ کا یاد آور وہ شے سے موازنہ کر سکتے ہیں۔ یہاں تک کہ بڑی حد تک ہمیں یہ بھی علم ہو سکتا ہے کہ یہ شبیہ کہاں تک صحیح ہے۔ لیکن یہ اس وقت تک ناممکن ہو گا جب تک شبیہ کے مقابل خود شے بھی کسی انداز میں ہمارے پیش نظر نہ ہو۔ چنانچہ حافظے کی ترکیب شبیہ سے نہیں بلکہ اس امر سے ہوئی ہے کہ ایک شے بلاواسطہ پیش نظر ہے جس کے زمانہ ماضی میں ہونے کا اعتراف کیا جاتا ہے۔ اس مفہوم کے مطابق اگر قوت حافظہ نہ ہوتی تو یہ بھی معلوم نہ ہوتا کہ آیا کبھی ماضی کا وجود تھا بھی کہ نہیں بلکہ لفظ ماضی کے مفہوم سے ہم اسی طرح ناآشنا ہوتے جس طرح کوئی پیدائشی نابینا روشنی کے مفہوم سے ناآشنا ہوتا ہے۔ چنانچہ حافظے کے احکام بھی وجدانی ہوتے ہیں اور ماضی کے ہمارے سارے علم کا دارومدار انہی احکام پر ہے۔

حافظے کے معاملے میں ایک مشکل یہ ہے کہ عموماً غلط روی کا مرتکب ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے وجدانی احکام کے معتبر ہونے پر شک ہونے لگتا ہے۔ یہ مشکل کچھ کم نہیں ہے لیکن آیئے ابتداً اس اشکال کے دائرے کو ممکن حد تک محدود کرنے کی کوشش کریں۔ ہم عمومی طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ حافظے کا معروض زمانہ ماضی میں جتنا زیادہ قریب ہو گا اور

ہمارا تجربہ جتنا زیادہ صاف اور واضح ہوگا حافظہ اتنا ہی زیادہ قابل اعتبار ہوگا۔ اگر میرے ہمسائے کے گھر پر بجلی گرے صرف آدھے منٹ کا عرصہ گزرا ہے تو جو کچھ میں نے دیکھا اور سنا اس کی یاد اس حد تک قابل اعتبار ہے کہ بجلی کے گرنے میں شک کرنا ایک نہایت لایعنی سی بات ہوگی۔ یہ امر ان تجربوں پر بھی صادق آتا ہے جو نسبتاً کم واضح ہوتے ہیں لیکن ماضی قریب سے ہی متعلق ہوتے ہیں۔ میں انتہائی یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ جس کرسی پر میں اب بیٹھا ہوں، آدھا منٹ پہلے میں اسی کرسی پر بیٹھا تھا۔ اگر میں وقت میں پیچھے کی طرف ہٹتا چلا جاؤں تو بعض باتیں ایسی ہوں گی جن کے بارے میں مجھے مکمل یقین ہے، بعض تھوڑا سا سوچنے اور متعلقہ حالات کو ذہن میں لانے پر یقینی ہوسکتی ہوں گی اور بعض باتیں ایسی ہوں گی جن کا کسی صورت میں بھی مجھے یقین نہیں ہوسکتا۔ مجھے مکمل یقین ہے کہ صبح میں نے ناشتہ کیا تھا لیکن اگر ایک روایتی فلسفی کی طرح مجھے ناشتے وغیرہ کی پرواہ نہ ہوتو اس بارے میں، میں شک و شبے میں گرفتار ہوسکتا ہوں۔ ناشتے کے دوران جو باتیں ہوئی تھیں ان میں سے بعض تو مجھے آسانی سے یاد آسکتی ہیں، بعض کو کوشش سے یاد کیا جا سکتا ہے، بعض شک و شبے کی آمیزش سے یاد آئیں گی اور بعض بالکل یاد نہیں آئیں گی۔ چنانچہ مجھے یاد آنے والی باتوں کی بداہت کا بتدریج مراتب ایک سلسلہ قائم ہے اور اسی مناسبت سے حافظے کے قابل اعتبار ہونے کے بھی مختلف درجات ہیں۔

چنانچہ حافظے کی مغالطہ آمیزی سے جو مشکل پیش آتی ہے اس کا پہلا حل تو اس امر میں موجود ہے کہ حافظے کی بداہت کے مختلف مدارج ہیں جو اس کے قابل اعتماد ہونے کی سطح کا تعین کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ جو واقعات ماضی قریب سے تعلق رکھتے ہیں اور بالکل صاف اور واضح ہیں ان کی یاد نہایت بدیہی اور مکمل طور پر قابل اعتماد ہوگی۔

بعض اوقات ایسے ہوتا ہے کہ مغالطہ آمیز حافظے پر ہمارا مضبوط عقیدہ قائم ہو جاتا ہے۔ گمان غالب ہے کہ ان صورتوں میں جو کچھ حقیقی طور پر ہمیں یاد آتا ہے، یعنی بلاواسطہ ہمارے ذہن کے روبرو ہوتا ہے، وہ اگرچہ غلط طور پر یاد آئی ہوئی شے سے عموماً کچھ نہ کچھ تعلق ضرور رکھتا ہے مگر اس سے مختلف ہوتا ہے۔ جارج چہارم کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ معرکہ واٹرلو میں اپنے شریک ہونے کا محض اس بناء پر یقین کرنے لگا تھا کہ وہ اس بات کو بار بار اپنی زبان سے دہرا چکا تھا۔ اس مثال میں جو کچھ اسے بلا واسطہ یاد آتا

رہا وہ اس کا اقرار متواتر تھا۔ جس شے کا یہ اقرار تھا (بشرطیکہ یہ شے فی الواقعہ موجود تھی) اس کا عقیدہ یاد آورہ شے سے تلازم کی بنا پر حاصل کیا گیا تھا۔ چنانچہ اسے یاد آوری کی ایک ثقہ صورت نہیں سمجھنا چاہیے۔ مغالطہ آمیز بازیافت کی اکثر صورتوں کی اسی طرح سے توجیہ کی جا سکتی ہے۔ یعنی یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ وہ صحیح معنوں میں بازیافت ہے ہی نہیں۔

بداہت سے متعلق ایک اہم نکتہ یوں بازیافت کے حوالے سے واضح ہو گیا ہے اور وہ یہ کہ بداہت کے مدارج ہوتے ہیں۔ یہ کوئی ایسی خصوصیت نہیں جو یا تو صرف موجود ہوتی ہے یا صرف معدوم بلکہ وثوق مطلق سے لے کر ضعف غیر مدرک تک کے مدارج میں سے ہر درجہ کی ہو سکتی ہے۔ حقائق ادراک اور اصول منطق بداہت کے اعتبار سے پایہ کمال پر فائز ہوتے ہیں۔ بلا واسطہ بازیافت کے حقائق بھی قریب قریب اسی مرتبہ کے ہوتے ہیں۔ استقراء کے اصول اس قدر بدیہی نہیں ہوتے جس قدر منطق کے بعض دوسرے اصول ہوتے ہیں جیسے ''صحیح مقدمے کا نتیجہ بھی لازمی طور پر صحیح ہوتا ہے'' بازیافت جوں جوں زیادہ بعید ماضی سے متعلق ہوتی ہے اور یوں زیادہ دھندلی ہوتی چلی جاتی ہے اس کی بدیہی حیثیت بھی کم ہوتی جاتی ہے۔ ریاضی اور منطق کے حقائق بھی جس قدر پیچیدہ ہوتے ہیں اسی قدر بداہت میں کم تر ہوتے ہیں۔ اخلاقی اور جمالیاتی اقدار کے بارے میں احکام بداہت کے نہایت کمتر درجے سے تعلق رکھتے ہیں۔

مدارج بداہت نظریہ علم کے ضمن میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ اگر قضایا میں ان کے برحق نہ ہونے کے باوجود کسی نہ کسی درجے کی بداہت پائی جا سکتی ہے تو بداہت اور حقیقت کے باہمی تعلق سے دست بردار ہونا لازمی نہیں ہو گا۔ بلکہ صرف اس قدر کہہ دینا کافی ہو گا کہ تصادم کی صورت میں جو قضیہ زیادہ بدیہی ہو اسے قبول کر کے دوسرے کو رد کر دینا چاہیے۔

غالب گمان تو یہ ہے کہ بداہت میں دو مختلف تصور متحد ہو گئے ہیں۔ ان میں سے ایک تو وہ ہے جو اعلیٰ ترین درجے سے منسوب ہے اور یہ واقعی حقیقت کی ایک غیر متزلزل ضمانت فراہم کرتا ہے۔ دوسرے وہ ہے جو باقی مدارج بداہت سے نسبت رکھتا ہے۔ یہ حقیقت کی کوئی غیر متزلزل ضمانت فراہم نہیں کرتا بلکہ کم و بیش ایک قرینہ قائم کر دیتا ہے۔

تاہم یہ محض ایک اشارہ ہے جس پر ابھی مزید بحث نہیں ہوسکتی۔ اب ہم ماہیت حقیقت پر بات کریں گے اسی کے بعد علم اور خطا کے باہمی امتیاز کے سلسلے میں بات کرتے ہوئے ہم بداہت کو ایک بار پھر نقد و بحث کا موضوع بنائیں گے۔

☆☆☆

12- حق اور باطل

علم اشیاء کے علی الرغم علم حقائق کا ایک نقیض بھی ہوتا ہے جسے غلطی یا خطا کہتے ہیں۔ جہاں تک اشیاء کا تعلق ہے صرف دو صورتیں ممکن ہیں۔ ہم یا تو انہیں جانتے ہیں یا نہیں جانتے۔ ذہن کی کوئی ایسی حالت نہیں ہے جسے ہم، بالخصوص علم بالوقوف کے مفہوم میں، غیر صحیح علم اشیاء کہہ سکیں۔ جس کا ہمیں وقوف ہوتا ہے اسے کچھ نہ کچھ ضرور ہونا چاہیے۔ ہم اپنے وقوف سے غلط نتائج تو برآمد کر سکتے ہیں لیکن وقوف بجائے خود ہمیں کسی دھوکے میں مبتلا نہیں کر سکتا۔ یوں وقوف کے سلسلے میں کوئی دو رنگی نہیں ہے۔ لیکن علم حقائق کے سلسلے میں دو رنگی موجود ہے۔ حق پر بھی ہمارا اعتقاد ہوسکتا ہے اور باطل پر بھی۔ ہم جانتے ہیں کہ کئی موضوعات پر مختلف افراد کی مختلف اور باہم متناقض آراء ہوتی ہیں۔ لہٰذا ہمارا اعتقادات کا غلط ہونا لازمی ہے۔ چونکہ سا اوقات غلط عقائد بھی اسی شدت سے ذہنوں میں راسخ ہوتے ہیں جس طرح کہ صحیح عقائد۔ یہ مسئلہ نہایت مشکل صورت اختیار کر گیا ہے کہ ان دونوں میں امتیاز کیسے کیا جائے۔ ایک مخصوص صورت حال میں ہمیں یہ کیسے علم ہو کہ ہمارا اعتقاد غلط نہیں ہے۔ مسئلہ اس قدر دشوار ہے کہ اس کا مکمل طور پر اطمینان بخش حل ممکن ہی نہیں۔ تاہم اس سلسلے میں ایک ابتدائی مسئلہ بھی ہے جس میں اشکال کچھ کم ہے اور وہ ہے کہ حق اور باطل سے ہماری کیا مراد ہے؟ موجودہ باب میں ہم اسی ابتدائی مسئلے کو زیر بحث لائیں گے۔

اس باب میں ہم یہ سوال نہیں اٹھائیں گے کہ ہم کسی عقیدے کا برحق ہونا یا باطل ہونا کیونکر جان سکتے ہیں۔ ہمارا سوال یہ ہو گا کہ کسی عقیدے کے برحق یا باطل ہونے سے

مراد کیا ہے؟ امید کی جاتی ہے کہ اس کا دوٹوک جواب ہمیں اس سوال کا جواب حاصل کرنے میں مدد دے گا کہ کون سے عقائد برحق ہوتے ہیں۔ فی الحال مسئلہ یہ ہے کہ ''حق کیا ہے اور باطل کیا ہے'' یہ نہیں کہ ''کون سے عقائد برحق ہیں اور کون سے عقائد باطل ہیں۔'' ان دومختلف مسائل کو بالکل الگ الگ رکھنا بہت اہم ہے کیونکہ اگر ان میں خلط مبحث ہوگیا تو کچھ ایسے جواب برآمد ہوں گے جن کا اطلاق درحقیقت ان دونوں میں سے کسی پر بھی نہیں ہو سکے گا۔

ماہیت حق دریافت کرنے کی کوشش کے دوران تین نکات ملحوظ خاطر رہنے چاہیں۔ یہ تین لوازم ہیں جنہیں ملحوظ رکھنا کسی بھی نظریے کے لیے ضروری ہے۔

(1) ہمارا نظریہ حق ایسا ہونا چاہیے کہ جس میں اس کی متناقص کیفیت یعنی باطل کو تسلیم کرنے کی گنجائش بھی ہو۔ بہت سے فلسفی اس شرط کو صحیح طریقے سے پورا کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ انہوں نے ایسے نظریات وضع کیے جن کے مطابق ہمارے سارے فکر کو برحق ہونا چاہیے تھا۔ چنانچہ بعد میں باطل کے لیے گنجائش پیدا کرنے میں بڑی مشکل پیش آئی۔ اس لحاظ سے ہمیں اپنے نظریہ عقائد کو اپنے نظریہ وقوف سے جدا رکھنا چاہیے۔ کیونکہ موخر الذکر میں متناقص صورت حال کی گنجائش نکالنا ضروری نہیں۔

(2) یہ ایک واضح امر ہے کہ اگر عقائد نہ ہوتے تو باطل نام کی کوئی شے نہ ہوتی اور اس اعتبار سے کہ حق اور باطل دونوں باہم اضافی حدود ہیں حق کا وجود بھی نہ ہوتا۔ اگر ہم ایسی دنیا کو خیال میں لائیں جس کی ترکیب صرف مادے سے ہوئی ہو تو اس میں باطل کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی اور اگرچہ اس میں امور واقعہ تو ہوں گے اس کے اندر اس مفہوم میں حقائق کا وجود نہیں ہوگا جس مفہوم میں حق اور باطل ایک ہی قبیل سے تعلق رکھتے ہیں۔ دراصل حق و باطل خصوصیات ہیں عقائد اور بیانات کی۔ اور چونکہ مادۂ محض کی دنیا میں عقائد اور بیانات نہیں ہوں گے اس میں حق اور باطل کا وجود بھی ممکن نہیں۔

(3) جو کچھ ابھی کہا گیا ہے اس کے ساتھ یہ امر بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ کسی عقیدے کا برحق یا باطل ہونا اس عناصر پر منحصر ہے جو اس عقیدے کے خارج سے تعلق رکھتے ہیں۔ اگر میرا یہ عقیدہ ہو کہ چارلس اول مقتل میں مرا تو میرا عقیدہ برحق ہوگا: اس بناپر نہیں کہ صحت کی خصوصیت خود عقیدے کے اندر پائی جاتی ہے اور اسے محض تحلیلی عمل

سے دریافت کیا جا سکتا ہے بلکہ اس تاریخی واقعے کی بناء پر جو اڑھائی سو سال پہلے سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر میرا یہ اعتقاد ہے کہ چارلس اول اپنے بستر پر مرا تو میرا عقیدہ باطل ہوگا۔ میرا یہ عقیدہ کتنا ہی واضح کیوں نہ ہو اور اس کی تعمیر میں کتنی ہی احتیاط کیوں نہ کی گئی ہو یہ امور اسے باطل ہونے سے نہیں بچا سکتے اور یہ بھی ایک واقعے کی بنا پر ہے جو بہت پہلے رونما ہوا نہ کہ خود اس عقیدے کی کسی داخلی خصوصیت کی بنا پر۔ یوں اگرچہ حق اور باطل عقائد کی خصوصیات ہیں یہ خصوصیات ان عقائد کی کسی داخلی صفت پر منحصر نہیں ہیں بلکہ ان اضافتوں پر منحصر ہیں جو ان عقائد کو بعض دوسری چیزوں سے وابستہ کرتی ہیں۔

مذکورہ بالا تین شرائط میں سے تیسری شرط ایک باقاعدہ نقطۂ نظر کی نشاندہی کرتی ہے جو فلسفیوں کے ہاں بہت مقبول رہا ہے اور یہ ہے کہ حق عقیدے اور امر واقعہ کے مابین مطابقت سے عبارت ہے۔ تاہم اس نوعیت کی مطابقت کو یوں دریافت کر لینا کہ اس کے خلاف کوئی ناقابل تردید اعتراض وارد نہ ہو سکے کسی لحاظ سے بھی آسان نہیں۔ اس اشکال کی بنا پر بہت سے فلسفی حق کی کوئی ایسی تعریف تلاش کرنے لگے جسے وضع کرنے کے لئے عقائد سے خارج کسی حوالے کی ضرورت نہ رہے۔ اس کا ایک سبب یہ احساس بھی تھا کہ اگر حق کسی خیال کے غیر خیال کے مطابق ہو جانے پر موقوف ہے تو خود خیال کو یہ علم کبھی نہیں ہو سکتا کہ حق کیا ہے۔ اس قسم کی تعریف وضع کرنے میں سب سے اہم جو کوشش کی گئی، اس کے نتیجے میں یہ نظریہ قائم ہوا کہ حق داخلی ہم آہنگی پر مشتمل ہے۔ اس کے مطابق ہمارے کسی عقیدے کے باطل ہونے کی علامت یہ ہے کہ وہ ہمارے پورے نظام عقائد سے مطابقت نہ رکھتا ہو اور اس کے برحق ہونے کی شرط یہ ہے کہ ہم اس سے مکمل اور منضبط نظام کا ایک حصہ قرار دے سکیں جسے صحیح معنی میں ''حق'' کہا جا سکتا ہے۔

تاہم اس نقطۂ نظر میں ایک بہت بڑی مشکل ہے بلکہ دو بڑی مشکلات ہیں۔ اولاً یہ یقین کر لینے کی کوئی وجہ نہیں کہ عقائد کا صرف ایک ہی مربوط نظام ممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک ناول نگار اپنی قوت تخیل سے کام لیتے ہوئے دنیا کے لیے ایک ایسا زمانہ ماضی وضع کر لے کہ جو کچھ ہمارے علم میں ہے اس کے لحاظ سے تو وہ بالکل ٹھیک ہو مگر حقیقی ماضی سے کلیتہً مختلف ہو۔ یہ یقینی امر ہے کہ سائنسی مباحث میں اکثر اوقات دو یا دو سے زیادہ مفروضات ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک موضوع زیر نظر کے بارے میں تمام واقعات کی

توجیہ کرسکتا ہے۔ اگرچہ ایسی صورتوں میں سائنس دانوں کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ انہیں ایسے امور واقعہ میسر آ جائیں جن کی روشنی میں ایک کے علاوہ سب مفروضات کو رد کیا جا سکے۔ لیکن قرین عقل نہیں کہ اس کوشش میں وہ ہمیشہ کامیاب ہو جائیں۔

فلسفے میں بھی یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں کہ دو حریف مفروضات تمام واقعات کی یکساں توجیہ کر سکیں۔ مثال کے طور پر ممکن ہے کہ زندگی ایک طویل خواب ہو اور یہ کہ خارجی دنیا کی بس اسی درجے کی حقیقت ہو جس درجے کی خواب کے مشتملات کی ہوتی ہے لیکن اگرچہ یہ نظریہ معلوم حقائق سے متناقض نہیں اسے اس عمومی نظریے پر ترجیح دینے کی کوئی معقول وجہ بھی نہیں جس کے مطابق دوسرے افراد اور اشیاء حقیقی وجود رکھتے ہیں۔ چونکہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ صرف ایک ہی مربوط نظام ممکن ہے حق کی یہ تعریف کہ یہ داخلی ربط سے عبارت ہے صحیح نہیں۔

حق کی اس تعریف کے خلاف دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس میں ربط کا ایک سادہ تصور کے طور پر معلوم ہونا فرض کر لیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ دراصل قوانین منطق کی حقیقت پر موقوف ہے۔ دو قضئے مربوط ہوں تو ممکن ہے کہ دونوں برحق ہوں اور جب غیر مربوط ہوں تو ان میں سے کم از کم ایک کا باطل ہونا لازمی ہے۔ اب یہ جاننے کے لیے کہ آیا دونوں قضئے برحق ہو سکتے ہیں ہمیں قانون مانع اجتماع نقیضین کی حقیقت کا علم ہونا چاہیے۔ مثال کے طور پر دو قضئے ''یہ درخت آم کا ہے'' اور ''یہ درخت آم کا نہیں ہے'' اصول مانع اجتماع نقیضین کے والے سے باہم غیر مربوط ہیں لیکن اگر ہم داخلی ربط کی شرط خود قانون مانع اجتماع نقیضین پر عائد کریں گے تو ظاہر ہے کہ اگر یہ باطل قرار دیا جاتا ہے تو کوئی شے کسی شے سے بے ربط نہیں ہو سکے گی۔ لہٰذا ربط کا معیار فقط قوانین منطق ہی کے وضع کیے ہوئے ڈھانچے کے اندر بامعنی ہوسکتا ہے۔ ان قوانین کا جائزہ اس معیار سے نہیں لیا جا سکتا۔

مندرجہ بالا دو وجوہات کی بناء پر داخلی ربط کو حق کی تعریف کے طور پر قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ حق کے ایک مخصوص حد تک معلوم ہو جانے کے بعد بسا اوقات حق کی پرکھ کا یہ معیار بہت زیادہ اہمیت حاصل کرسکتا ہے۔

اسی طرح ہم دوبارہ ''واقفیت سے مطابقت'' والی تعریف کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اب اس امر کی صحیح تعین کرنا باقی ہے کہ واقعیت سے ہماری مراد کیا ہے اور یہ کہ

واقعیت اور اعتقاد کے اس تطابق کی کیا نوعیت ہے جس کی بناء پر اعتقاد برحق ہوتا ہے۔

اپنی تین شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہمیں ایک ایسا نظریہ حق تلاش کرنا ہے (۱) جس میں متناقض کیفیت یعنی باطل کی گنجائش ہو۔ (۲) جو حق کو عقائد کی ایک خصوصیت قرار دیتا ہو لیکن (۳) اسے ایسی خصوصیت قرار دے جو کلیتہ اعتقادات کے خارجی اشیاء کے ساتھ باہمی تعلق پر منحصر ہے۔

اگر باطل کی گنجائش باقی رکھنا مقصود ہے تو یہ ناممکن ہوگا کہ عقیدے کو ذہن اور مافی العقیدہ کے مابین ایک اضافت قرار دیا جائے۔ اگر عقیدے کا یہ مفہوم ہوتا تو وقوف کی طرح عقیدہ بھی ہمیشہ برحق ہوتا اور اس کے ضمن میں حق و باطل کے تقابل کی کوئی گنجائش نہ ہوتی۔ اسے مثالوں کی مدد سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ اوتھیلو غلط طور پر یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ڈیسڈ یموناکیسیو سے محبت کرتی ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ عقیدہ ایک واحد معروض یعنی ''ڈیسڈ یمو نا کی کیسیو سے محبت'' کے ساتھ اضافت سے عبارت ہے کیونکہ اگر کوئی ایسا معروض ہوتا تو عقیدہ برحق ہوتا۔ دراصل ایسا کوئی معروض نہیں ہے اس لیے اوتھیلو کے کسی ایسے معروض سے اضافت رکھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کے عقیدے کا اس معروض کے ساتھ اضافت پر مشتمل ہونا ناممکن ہے۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے عقیدے کا معروض مذکورہ معروض کی بجائے ''ڈیسڈ یموناکیسیو سے محبت کرتی ہے'' ہے لیکن اس اضافت کو ماننا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ پہلی اضافت کو ماننا۔ اس لیے عقیدے کا ایک ایسا نظریہ مرتب کرنا بہتر ہوگا جو اس کو ذہن اور ایک شئی واحد کی درمیانی اضافت قرار نہ دے۔

اضافت کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ یہ ہمیشہ دو حدوں کے درمیان ہوتی ہے حالانکہ ہمیشہ یوں نہیں ہوتا۔ بعض اضافتوں کے لیے تین حدیں درکار ہوتی ہیں، بعض کے لیے چار اور بعض کے لیے اس سے بھی زیادہ۔ مثال کے طور پر ''درمیان'' کی اضافت پر غور کیجئے۔ اگر صرف دو حدیں ہوں تو یہ اضافت ناممکن ہے۔ اسے ممکن بنانے کے لیے کم از کم تین حدوں کی ضرورت ہے۔ ''یارک ایڈنبرا اور لندن کے درمیان ہے'' اگر دنیا میں ایڈنبرا اور لندن دو ہی مقام ہوتے تو کوئی تیسری چیز نہ ہوتی جو ان دونوں کے درمیان حائل ہوتی۔ اسی طرح ''حسد'' کے لیے تین افراد کا ہونا ضروری ہے۔ ایسی کوئی اضافت کم از کم

تین حدود کو شامل کیے بغیر ہو ہی نہیں سکتی۔ اس قسم کے قضایا جیسے ''الف چاہتا ہے کہ ب، جی کا رشتہ د سے کروا دے'' چار حدوں کی شمولیت سے مرتب ہوتے ہیں۔ اس قضئے میں مضمرہ اضافت چاروں حدوں کی شمولیت سے ہی بیان ہوسکتی ہے۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ لیکن جو کچھ کہا گیا ہے وہ یہ ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے کہ بعض اضافتوں کو بیان کرنے کے لیے دو سے زیادہ حدوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

اگر باطل کی گنجائش باقی رکھنا مقصود ہوتو وہ اضافت جو حکم لگانے یا عقیدہ رکھنے میں مضمر ہے وہ لامحالہ دو کے بجائے کئی ایک حدود میں قائم ہو گی۔ جب اوتھیلو یہ عقیدہ قائم کرتا ہے کہ ڈیسڈ یمونا کیسیو سے محبت کرتی ہے تو اس کے سامنے کوئی شئے واحد جیسے ''ڈیسڈ یمونا کا کیسیو سے محبت کرنا' یا ''ڈیسڈ نا کیسیو سے محبت کرتی ہے'' ہرگز نہیں ہونی چاہیے۔ ورنہ لازم یہ آئے گا کہ وجود باطل فی الخارج بھی ایک چیز ہے جو بغیر کسی ادراک ذہن کے باقی رہ سکتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا نظریہ ہے جس سے حتی الامکان گریز کرنا چاہیے اگرچہ منطقی طور پر اس کی تردید نہیں کی جا سکتی۔ باطل کی توجیہ اسی طرح آسان ہے کہ حکم کو اس طرح کی اضافت مان لیا جائے جس میں ذہن اور متفرق متعلقہ اشیاء سب الگ الگ وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ یعنی ''ڈیسڈ یمونا''، ''محبت کرنا'' اور ''کیسیو' سب اس اضافت کی مختلف حدود ہیں جس کا اس وقت اظہار ہوتا ہے جب اوتھیلو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ڈیسڈ یمونا کیسیو سے محبت کرتی ہے۔ یوں یہ اضافت چار حدود رکھتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اوتھیلو کی ڈیسڈ یمونا سے ایک خاص اضافت ہے اور اس کی یہی اضافت محبت کرنے اور کیسیو کے ساتھ ہے۔ اس قسم کی بات اور اضافتوں کے ضمن میں تو صحیح ہوسکتی ہے لیکن عقیدہ رکھنے کے ضمن میں نہیں۔ عقیدہ رکھنا کوئی ایسی اضافت نہیں جو اوتھیلو کو ان تینوں حدود میں سے ہر ایک کی طرف الگ الگ مضاف کرتی ہو۔ صورت یہ ہے کہ عقیدہ رکھنا اسے ان تینوں کی طرف ایک ساتھ مضاف کرتا ہے۔ عقیدہ رکھنے کا عمل ایک وحدت ہے جس میں چار حدود باہم منسلک ہو گئی ہیں۔ جب اوتھیلو اپنا یہ عقیدہ قائم کرتا ہے تو عقیدہ رکھنے کی اضافت چاروں حدود ''اوتھیلو'' ''ڈیسڈ یمونا''، ''محبت کرنا'' اور ''کیسیو' کو ایک مخلوط مرکب کی شکل میں مجتمع کر دیتی ہے جسے ہم عقیدہ یا حکم کہتے ہیں۔ وہ عقیدہ یا حکم کی اضافت کے سوا اور کچھ نہیں جو ایک ذہن کو اپنے علاوہ متعدد دوسری اشیاء سے متعلق کر دیتی ہے۔ عقیدے یا

حکم کا کوئی عمل کسی خاص وقت کے اندر خاص حدود کے مابین عقیدہ رکھنے کا حکم لگانے کی اضافت کے وقوع پذیر ہونے سے عبارت ہے۔

اب ہمارے لیے یہ ممکن ہو گیا ہے کہ حکم برحق اور حکم باطل کے مابہ لامتیاز کو سمجھ سکیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے چند تعریفات اپنانے کی ضرورت ہے۔ حکم لگانے کے ہر عمل میں ایک ذہن ہوتا ہے جو حکم لگاتا ہے اور چند حدود ہوتی ہیں جن کے بارے میں حکم لگایا جاتا ہے۔ ہم ذہن کو موضوع کہیں گے اور حدود کو محمول۔ چنانچہ جب اوتھیلو حکم لگاتا ہے کہ ڈیسڈیمونا کیسیو سے محبت کرتی ہے تو ''اوتھیلو'' موضوع ہوا اور ''ڈیسڈیمونا'' اور ''کیسیو'' اور ''محبت کرنا'' محمول ہوئے۔ موضوع اور سب محمولات مل کر اس حکم کے مشتملات کہلائیں گے۔ واضح رہے کہ یہ حکم لگانے کی جو اضافت ہے اس کا ایک تاثر اور ایک جہت ہوتی ہے۔ بلکہ استعارۃً ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ اضافت محمولات میں ایک خاص ترتیب پیدا کرتی ہے جس کی نشاندہی جملے کے اندر الفاظ کی تقدیم و تاخیر سے ہوتی ہے۔ اوتھیلو کا یہ حکم کہ ''کیسیو ڈیسڈیمونا سے محبت کرتا ہے'' اس کے اس حکم سے مختلف ہو گا کہ ''ڈیسڈیمونا کیسیو سے محبت کرتی ہے'' ۔ اگرچہ ان دونوں کے مشتملات ایک ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ حکم کی اضافت نے ان صورتوں میں مشتملات کی ترتیب کو جدا جدا رکھا ہے۔ اسی طرح اگر کیسیو حکم لگائے کہ ''ڈیسڈیمونا اوتھلو سے محبت کرتی ہے'' تو اس کے مشتملات پھر وہی رہیں گے مگر ترتیب بدلی ہوئی ہو گی۔ تاثر ہر نظم و تسلسل اور ریاضی کے بہت سے تصورات کی اساس فراہم کرتا ہے۔ مگر اس پہلو پر ہمیں زیادہ بحث کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

ہم نے حکم لگانے یا عقیدہ رکھنے کی اضافت کے بارے میں کہا ہے کہ یہ موضوع اور جملہ محولات کو ایک مخلوط کل کی صورت میں مجتمع کر دیتی ہے۔ اس لحاظ سے حکم کی اضافت دوسری اضافتوں کی طرح ہے۔ جب بھی کوئی اضافت دو یا دو سے زیادہ حدود کے مابین قائم ہوتی ہے تو یہ ان حدود کو ایک مخلوط کل کی صورت میں متحد کر دیتی ہے۔ اگر اوتھیلو ڈیسڈیمونا سے محبت کرتا ہے تو یہ گویا ایک مخلوط کل ہے جسے ہم ''اوتھیلو کی ڈیسڈیمونا سے محبت'' کہہ سکتے ہیں۔ وہ حدود جو اضافت کی وجہ سے یوں متحد ہوتی ہیں بجائے خود مخلوط بھی ہو سکتی ہیں اور سادہ بھی لیکن وہ کل جو ان کے اتحاد سے پیدا ہوتا ہے لازمی طور پر مخلوط ہوتا

ہے۔ جہاں بھی کوئی اضافت حدود میں تعلق پیدا کر رہی ہو گی وہاں ان حدود کے اتحاد سے تشکیل پانے والی ایک مخلوط شے بھی ہو گی اور اس کے برعکس جہاں بھی ایک مخلوط شے ہو گی وہاں ایک اضافت بھی ہو گی جو اس مخلوط شے کے مشتملات کو باہم متعلق کر رہی ہے۔ جب عقیدہ رکھنے کا عمل سرزد ہوتا ہے تو ایک مخلوط صورت معرض وجود میں آتی ہے جس میں عقیدہ رکھنا متحد کرنے والی اضافت کا کردار ادا کرتا ہے اور موضوع اور محمولات اضافت عقیدہ کی جہت یا تاثر کی بنا پر ایک خاص ترتیب اختیار کر لیتے ہیں جیسا کہ ہم نے ''اوتھلو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ڈیسڈیمونا کیسیو سے محبت کرتی ہے'' کے ضمن میں دیکھا تھا۔ محمولات میں سے ایک تو از قسم اضافت ہونا چاہیے اس مثال میں یہ محبت کرنے کی اضافت ہے۔ لیکن جیسا کہ اضافت عقیدہ کی صورت میں ہے اس اضافت میں وہ بات نہیں کہ جو موضوع اور محمولات کو ملا کر ایک مخلوط کل کو اکائی کی شکل میں تخلیق کر دے جس میں موضوع اور جملہ محمولات شامل ہوں۔ عقیدے کے عمل میں محبت کرنے کی اضافت محض ایک محمول ہے جس کی مثال پوری عمارت میں ایک اینٹ کی سی ہے نہ کہ سیمنٹ کی۔ سیمنٹ کا کردار عقیدہ رکھنے کا عمل ادا کرتا ہے۔ اب اگر عقیدہ محض عقیدہ ہونے کے ساتھ برحق بھی ہو تو ایک اور قسم کی مخلوط وحدت معرض وجود میں آتی ہے جس میں وہ اضافت جو عقیدے کے معروضات میں سے ایک معروض تھی، دیگر معروضات کے ساتھ ربط استوار کرتی ہے۔ اس اعتبار سے مثلاً اگر اوتھیلو برحق طور پر یہ عقیدہ رکھے کہ ڈیسڈیمونا کیسیو سے محبت کرتی ہے تو یہ ایک مخلوط وحدت ہو گی یعنی ''کیسیو کے لیے ڈیسڈیمونا کی محبت'' جو خالصتاً عقیدے کے معروضات سے متشکل ہوتی ہے اسی ترتیب کے مطابق جو وہ عقیدے میں اس اضافت کے ساتھ رکھتے ہیں جو سیمنٹ کی طرح وقوع پذیر ہوتی ہے...... ایسا سیمنٹ جو عقیدے کے معروضات کو یکجا کرتا ہے۔ اس کے برعکس جب ایک عقیدہ باطل ہوتا ہے تو اس طرح کی کوئی مخلوط وحدت نہیں ہوتی جو صرف عقیدے کے معروضات ہی سے تشکیل پاتی ہے۔ اگر اوتھیلو باطل طور پر یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ڈیسڈیمونا کیسیو سے محبت کرتی ہے تو اس طرح کی کوئی مخلوط وحدت نہیں ہو گی جیسے ''کیسیو کے لیے ڈیسڈیمونا کی محبت۔''

چنانچہ ایک عقیدہ اس وقت برحق ہوتا ہے جب اس کے مقابل ایک مخصوص متعلقہ مخلوط صورت حال ہو اور اس وقت باطل ہوتا ہے جب ایسا نہ ہو۔ فرض کیجیے ایک

عقیدے کے محمولات دو حدیں اور ایک اضافت ہیں اور یہ دو حدیں عقیدے کی جہت کے اعتبار سے ایک خاص ترتیب اختیار کیے ہوئے ہیں۔ اگر یہ دو حدیں اسی ترتیب کے ساتھ اضافت کی بنا پر ایک مخلوط اکائی کی صورت میں متحد ہیں تو عقیدہ برحق ہے۔ اگر نہیں تو یہ باطل ہے۔ یہی حق اور باطل کی تعریف ہے جس کی ہمیں تلاش تھی۔ حکم لگانا یا عقیدہ رکھنا ایک مخصوص مخلوط اکائی ہے جس کے عناصر ترکیبی میں ایک ذہن بھی شامل رہتا ہے۔ ذہن کے علاوہ بقیہ مشتملات کو اسی ترتیب کے ساتھ رکھتے ہوئے جو عقیدہ میں ہوتی ہے اگر ایک مخلوط اکائی کی شکل پیدا ہو جائے تو عقیدہ برحق ہے ورنہ باطل۔

پس حق اور باطل اگرچہ عقائد کے خواص ہیں۔ ایک حیثیت سے انہیں بیرونی خواص کہنا چاہیے کیونکہ عقیدے کے برحق ہونے کی جو شرط ہے اس میں عقائد بلکہ بالعموم کسی ذہن کا حوالہ بھی موجود نہیں ہوتا۔ اس کا حوالہ تمام تر محمولات عقیدہ ہوتے ہیں۔ ایک ذہن جو عقیدہ رکھتا ہے وہ برحق اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب ذہن کے علاوہ اور اس کے مقابل اور مطابق محض اس کے محمولات پر مشتمل ایک مخلوط وحدت موجود ہو۔ یہی مطابقت اس کے برحق ہونے کی ضمانت ہے اور اس کی غیر موجودگی اس کے باطل ہونے کی علامت ہے۔ یہاں بیک وقت دو باتوں کی وضاحت ہوگئی: (الف) عقائد کی موجودگی کا دارومدار ذہن پر ہے (ب) عقائد کے برحق ہونے کا دارومدار ذہن پر نہیں ہے۔

ہم اپنے نقطہ نظر کو ایک اور انداز سے یوں بیان کر سکتے ہیں: اگر ہم اس عقیدے کو لیں کہ ''اوتھیلو کا عقیدہ ہے کہ ڈیسڈیمونا کیسیو سے محبت کرتی ہے'' تو ہم ڈیسڈیمونا اور کیسیو کو حدود محمولہ کہیں گے اور محبت کو اضافت محمولہ۔ اگر ڈیسڈیمونا کا کیسیو سے محبت کرنا ایک مخلوط اکائی ہے جو اضافت محمولہ کے مضاف کردہ نیز اسی ترتیب کو باقی رکھنے والے حدود محمولہ پر مشتمل ہے تو یہ اکائی ''واقعیت بمطابق عقیدہ'' کہلائے گی۔ چنانچہ عقیدے کا برحق ہونا یہ ہے کہ اس کے مقابل کوئی واقعیت موجود ہو اور باطل ہونا یہ ہے کہ اس کے مقابل کوئی واقعیت نہ ہو۔

اس سے ظاہر ہوا کہ حق و باطل کی تخلیق ذہنوں کا کام نہیں۔ ذہن عقائد تخلیق کرتے ہیں لیکن ایک دفعہ جب عقائد پیدا ہو جائیں تو ذہن ان کو حق یا باطل نہیں بنا سکتا بجز اس صورت خاص کے جس میں عقائد کا تعلق مستقبل کی ان باتوں سے ہو جن کا پورا ہونا

عقیدہ رکھنے والے کے قبضہ قدرت میں ہو جیسے گاڑی کے وقت پر اسٹیشن پہنچ جانا۔ جو شے عقیدے کو برحق بناتی ہے وہ واقعت ہے اور یہ واقعیت (بجز استثنائی صورتوں کے) کسی حیثیت سے عقیدہ رکھنے والے کے ذہن کو اپنے میں شامل نہیں کرتی۔

یہ طے کرنے کے بعد کہ حق اور باطل کا کیا مفہوم ہمیں اس بات پر غور کرنا ہے کہ کسی مخصوص عقیدے کا برحق یا باطل ہونا ہم کیونکر معلوم کر سکتے ہیں۔ آئندہ باب میں یہی ہمارا مبحث ہو گا۔

☆☆☆

13- علم، غلطی اور احتمالی رائے

یہ مسئلہ کہ حق اور باطل سے کیا مراد ہے جس پر ہم گزشتہ باب میں بحث کر چکے ہیں نسبتاً کم دلچسپی کا حامل ہے۔ زیادہ دلچسپ مسئلہ یہ ہے کہ ہم یہ کس طرح معلوم کر سکتے ہیں کہ کون سا عقیدہ حق ہے اور کون سا باطل ہے۔ یہ مسئلہ موجودہ باب میں ہمارے زیرِ غور آئے گا۔ اس میں کوئی شک نہیں ہمارے بعض عقیدے غلط ہوتے ہیں۔ اس بنا پر یہ تحقیق کرنے کی ضرورت ہے کہ ہمیں یہ یقین کس طرح ہوتا ہے کہ فلاں عقیدہ غلط نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ کیا ہم کسی چیز کا علم حاصل کر بھی سکتے ہیں یا نہیں یا یہ محض حسن اتفاق ہے کہ کسی سچی بات پر ہمارا عقیدہ قائم ہو جاتا ہے۔ پیشتر اس کے کہ اس سوال کا جواب تلاش کیا جائے ہمیں اس بات کا فیصلہ کر لینا چاہیے کہ علم حاصل کرنے سے ہماری کیا مراد ہے۔ اور یہ سوال اتنا آسان نہیں جتنا کہ شاید نظر آتا ہے۔

بادی النظر میں یہ خیال ہو سکتا ہے کہ علم کو عقیدۂ برحق کے مترادف قرار دے دیا جائے۔ اگر ہمارا عقیدہ سچا ہے تو سمجھا جا سکتا ہے کہ ہم نے اپنے عقیدے کے معروض کا علم حاصل کر لیا ہے۔ لیکن یہ بات علم کے اس مفہوم سے مطابقت نہیں رکھتی جس میں ہم اسے عام طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ایک چھوٹی سی مثال لیجیے۔ اگر کسی شخص کا عقیدہ ہو کہ سابق وزیرِاعظم کے نام کا آخری حصہ ب سے شروع ہوتا تھا اور اس کا یہ عقیدہ ایک حق بات پر ہو گا۔ کیونکہ سابق وزیرِاعظم سرہنری کیمپل بینرمین تھا۔ لیکن اگر اس کا عقیدہ یہ ہو کہ سابق وزیرِاعظم بالفر تھا تو بھی اس کا یہی عقیدہ ہو گا کہ سابق وزیرِاعظم کا نام ب سے شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ گو یہ عقیدہ سچا ہے لیکن اسے علم کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ اگر ایک اخبار کسی جنگ کے نتائج برآمد ہونے سے پہلے کمال ذہانت کا مظاہرہ کرتے ہوئے ان کا اعلان کر دیتا ہے

تو ہوسکتا ہے کہ خوش قسمتی سے یہ اعلان بعد میں صحیح بھی ثابت ہو جائے اور بعض اخبار بین اس پر اپنا عقیدہ بھی قائم کر لیں لیکن عقیدے کی سچائی کے باوجود یہ نہیں کہا جا سکتا کہ انہیں جنگ کے نتائج کا ''علم'' بھی تھا۔ چنانچہ واضح ہے کہ ایک سچا عقیدہ اگر کسی باطل عقیدے سے مستنبط ہوا ہے تو وہ علم نہیں ہے۔

اسی طرح کوئی سچا عقیدہ اگر غلط استدلال کے نتیجے میں قائم کیا جاتا ہے تو بھی وہ علم نہیں ہوسکتا اگر چہ اس استدلال کے مقدمات صحیح بھی ہوں۔ اگر مجھے علم ہے کہ تمام یونانی انسان ہیں اور یہ کہ سقراط ایک انسان تھا اور اسے میں نتیجہ نکالتا ہوں کہ سقراط ایک یونانی تھا تو میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں جانتا ہوں کہ سقراط ایک یونانی تھا کیونکہ باوجود یہ کہ میرے مقدمات اور میرا نتیجہ سب صحیح ہیں نتیجہ مقدمات سے صحیح طور پر نہیں نکلتا۔

لیکن کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ علم صرف اسی پر مشتمل ہوتا ہے جو سچے مقدمات سے صحت کے ساتھ مستنبط ہو۔ ظاہر ہے ہم ایسا نہیں کہہ سکتے۔ ایسی تعریف بیک وقت وسیع بھی ہے اور تنگ بھی۔ یہ وسیع اس لیے ہے کہ مقدمات کا صرف صحیح ہونا کافی نہیں، انہیں معلوم بھی ہونا چاہیے۔ ایک شخص جس کا یہ عقیدہ ہے کہ بالفرسابق وزیراعظم تھا ہوسکتا ہے اس صحیح مقدمے سے کہ سابق وزیراعظم کا نام ب سے شروع ہوتا ہے، صحیح استنباطات کرے۔ مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس طرح جو نتائج اسے حاصل ہوں گے وہ اسے معلوم بھی ہوں گے۔ چنانچہ ہمیں اپنی تعریف کی اصلاح کر لینی چاہیے۔ کہ علم معلوم مقدمات سے صحیح استدلال پر مبنی ہے۔ مگر یہ تعریف مغالطہ دوری کا شکار ہے۔ اس میں یہ بات فرض کر لی گئی ہے کہ معلوم مقدمات ہمیں پہلے سے معلوم ہیں۔ اس لیے یہ زیادہ سے زیادہ ایک خاص قسم کے علم کی تعریف ہوسکتی ہے جو وجدانی کے بجائے فرعی ہوتا ہے۔ فرعی علم وہ ہے جو وجدانی طور پر معلوم مقدمات سے صحیح استخراج پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس جملے میں کوئی صورت نقص نہیں ہے۔ صرف یہ ہے کہ وجدانی علم کی تعریف کرنا ابھی باقی ہے۔

ایک لمحے کے لیے وجدانی علم کے مسئلے سے قطع نظر کرتے ہوئے آیئے فرعی علم کی مجوزہ بالا تعریف پر غور کریں۔ اس تعریف پر ایک تو بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ علم کو بے جا طور پر محدود کر دیتی ہے کیونکہ لوگوں کے سچے عقیدے ایسے بھی ہوتے ہیں جو ان کے کسی علم وجدانی کے ماحصل ہوتے ہیں اور اسی سے صحیح طور پر مستنبط بھی ہو سکتے ہیں مگر فی الواقع

کسی منطقی عمل کے ذریعے سے نتیجہ کے طور پر حاصل کیے ہوئے نہیں ہوتے۔

مثال کے طور پر ان عقائد کو لیجئے جو مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ اگر اخبارات میں بادشاہ کی موت کی خبر درج ہو تو ہم اس خبر کا یقین کر لینے میں بالکل حق بجانب ہوں گے۔ کیونکہ یہ ایک ایسی خبر ہے کہ اگر غلط ہوتی تو اخبارات میں درج نہیں ہو سکتی تھی اور ہم یہ عقیدہ رکھنے میں بھی بالکل حق بجانب ہوں گے کہ اخبار بادشاہ کی موت کا اعلان کر رہا ہے۔ لیکن اس صورت میں جس علم وجدانی پر ہمارا عقیدہ مبنی ہے وہ ان معطیات حس کا علم ہے جو اخبار کے حروف کی طرف نگاہ کرنے سے پیدا ہوئے ہیں۔ معطیات حس کے اس علم کا شعور صرف اس شخص کو ہوتا ہے جو اخبار کو روانی سے نہیں پڑھ سکتا۔ حروف کے معانی کا سمجھنا دقت آمیز اور دیر طلب تو صرف ان بچوں کے لیے ہوتا ہے جنہیں ابھی صرف حرف شناسی کی مشق ہوتی ہے۔ جو لوگ مطالعہ کے عادی ہیں وہ حرف و الفاظ کو دیکھتے ہی ان کے معانی تک پہنچ جاتے ہیں اور خاص طور پر غور کیے بغیر انہیں یہ خبر تک نہیں ہوتی کہ جو علم انہیں حاصل ہوا ہے وہ چھپے ہوئے حروف پر مشتمل معطیات حس سے حاصل ہوا ہے۔ یوں صحت کے ساتھ حروف سے معانی کا بطور نتیجہ اخذ کر لینا ممکن ہے اور پڑھنے والے کے اختیار میں بھی ہے مگر بالفعل اس پر عمل نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ فی الواقع پڑھنے والے سے کوئی ایسا فعل سرزد ہی نہیں ہوتا جسے منطقی استناج کہہ سکیں۔ تاہم یہ کہنا ایک لایعنی سی بات ہو گی کہ پڑھنے والے کو اس بات کا علم نہیں کہ اخبار بادشاہ کی موت کا اعلان کر رہا ہے۔

چنانچہ علم وجدانی کے ہر نتیجہ کو، خواہ وہ محض تلازم خیالات پر ہی مبنی کیوں نہ ہو، ہمیں علم فرعی کے طور پر تسلیم کر لینا چاہیے بشرطیکہ کوئی جائز منطقی تعلق موجود ہو اور متعلقہ شخص غور کرنے پر اس تعلق سے آگاہی حاصل کر سکتا ہو۔ دراصل ایک عقیدے سے دوسرے عقیدے تک پہنچنے کے منطقی استناج کے علاوہ اور بھی بہت سے طریقے ہیں۔ حروف مطبوعہ سے ان کے معانی تک پہنچنا ایسا ہی ایک طریقہ ہے۔ اسے ہم نفسیاتی استناج کا طریقہ کہہ سکتے ہیں۔ علم فرعی کے حصول کے ایک طریقہ کی حیثیت سے ہم اس استناج کو تسلیم کرتے ہیں بشرطیکہ اس کے ساتھ ساتھ ایک قابل دریافت منطقی استناج بھی ہو۔ اس بیان سے فرعی علم کی تعریف اتنی واضح نہیں رہ جاتی جتنی کہ ہونی چاہیے۔ کیونکہ ''قابل دریافت'' مبہم سا لفظ ہے۔ اس سے یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ دریافت کے علم کو مکمل ہونے کے

لیے کتنا غور وفکر درکار ہے۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ ''علم'' ایک واضح اور معین تعقل ہے ہی نہیں اور جیسا کہ موجودہ باب میں ہم آگے چل کر دیکھیں گے اس کی سرحدیں ''ظن غالب'' سے ملی ہوئی ہیں۔ اس کی کسی ایسی تعریف کی جستجو نہیں کرنی چاہیے جو بالکل معین اور واضح ہو کیونکہ ایسی تعریف کا ہر زعم گمراہ کن ثابت ہوگا۔

دراصل علم کے بارے میں زیادہ دشواری فرعی علم کے ضمن میں نہیں بلکہ وجدانی علم کے ضمن میں پیش آتی ہے۔ جب تک فرعی علم ہمارا موضوع بحث رہتا ہے۔ہمیں یہ اطمینان ہوتا ہے کہ اس کے لیے علم وجدانی کا معیار موجود ہے جس پر بھروسا کیا جا سکتا ہے۔لیکن جہاں تک عقائد وجدانی کا تعلق ہے کسی ایسے معیار کی نشاندہی کرنا آسان نہیں جس کے حوالے سے صحیح اور غلط عقائد میں فرق کیا جا سکے۔ اس مسئلے میں کسی دوٹوک فیصلے تک رسائی حاصل کرنا شاید ہی ممکن ہو کیونکہ ہمارے ہر قسم کے علم حقائق میں شک کا کچھ نہ کچھ عنصر ضرور ہوتا ہے۔ جو نظریہ اس نکتے کو ملحوظ نہیں رکھتا وہ صریحاً غلط ہے۔ تاہم مسئلے کی مشکلات کو کم کرنے کے لیے کچھ نہ کچھ ضرور کرنا چاہیے۔

ہمارا نظریہ حق اس بات کو ممکن قرار دیتا ہے کہ ہم بعض حقائق کے بدیہی یا خطا سے مبرا ہونے کا اعلان کر سکیں۔ ہم نے کہا تھا کہ جب کوئی عقیدہ برحق ہوتا ہے تو اس کے مقابلے ایک واقعیت ہوتی ہے جس میں عقیدے کے مختلف محمولات ایک مخلوط وحدت کی صورت میں موجود ہوتے ہیں۔عقیدہ اس واقعیت کے علم کے مترادف ہے بشرطیکہ یہ ان مزید کم وبیش مبہم سی شرائط کو پورا کرے جنہیں ہم اس باب میں زیر بحث لا چکے ہیں۔

عقیدے پر مشتمل عمل کے علاوہ واقعیت کے علم کی وہ قسم بھی ہے جو ادراک (وسیع ترین مفہوم میں) پر مشتمل ہے۔ مثال کے طور پر اگر آپ کو غروب آفتاب کا وقت معلوم ہے تو اس وقت (بغیر آفتاب کو دیکھے ہوئے) آپ یہ جان سکتے ہیں کہ سورج غرور ہو رہا ہے۔ یہ علم واقعیت بر سبیل علم حقائق ہے۔لیکن اگر مطلع صاف ہے تو آپ مغرب کی جانب نظر اٹھا کر غروب ہوتے ہوئے آفتاب کو دیکھ بھی سکتے ہیں۔ گویا آپ اسی واقعیت کو بر سبیل علم اشیاء بھی جان سکتے ہیں۔

یوں جہاں تک کسی مخلوط واقعیت کا تعلق ہے نظری اعتبار سے اس کا علم حاصل کرنے کے دو طریقے ہیں۔ (۱) حکم کی وساطت سے، جس میں متعدد اجزاء کے مابین اسی

اضافت کا حکم لگایا جاتا ہے جو واقعتاً ہے۔ (۲) خود مخلوط واقعیت کے وقوف کی وساطت سے، جسے وسیع مفہوم میں ادراک کہہ سکتے ہیں اگرچہ یہ علم کسی صورت میں بھی حسی اشیاء تک محدود نہیں۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ کسی مخلوط واقعیت کو جاننے کا یہ دوسرا طریقہ یعنی وقوف صرف اسی وقت ممکن ہے جب واقعیت مذکورہ درحقیقت موجود ہو جب کہ پہلے طریقے یعنی حکم میں غلطی کا امکان ہوتا ہے۔ دوسرا طریقہ ہمیں مخلوط کلیت کا علم دیتا ہے اور اس لیے یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب اس کے اجزاء کے مابین حقیقتاً وہ اضافت پائی جائے جو ان اجزاء کو ملا کر ایک کلیت کی تخلیق کرتی ہے۔ اس کے برعکس پہلے طریقے میں اجزاء اور اضافت جدا جدا ظاہر ہوتے ہیں۔ اس طریقہ علم کا مطالبہ محض یہ ہے کہ اجزاء اور اضافت دونوں حقیقی ہوں۔ اضافت اجزا کو اس طرح سے نہ بھی ملائے جس طرح سے یہ ملا رہی ہے لیکن حکم پھر بھی صادر ہو جائے گا۔

یاد ہو گا کہ گیارہویں باب کے آخر میں ہم نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ بداہت کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں۔ ایک وہ جو حق کا مکمل جواز مہیا کرتی ہے اور دوسری وہ جو صرف ایک حد تک جواز مہیا کرتی ہے۔ اب ہم ان دو قسموں کا فرق بیان کرتے ہیں۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ حق پہلی یعنی مکمل صورت میں بدیہی اس وقت ہوتا ہے جب اس کے مقابل واقعیت کا ہمیں وقوف حاصل ہو جائے۔ جب اوتھیلو اس عقیدے کا اظہار کرتا ہے کہ ڈیسڈیمونا کیسیو سے محبت کرتی ہے تو ...... بشرطیکہ یہ عقیدہ برحق ہو...... اس کے مقابلے واقعیت ہو گی۔ ''ڈیسڈیمونا کی کیسیو سے محبت۔'' یہ ایک ایسی واقعیت ہے جس کا وقوفو سوائے ڈیسڈیمونا کے کسی کو میسر نہیں۔ پس بداہت کے زیرنظر مفہوم کے اعتبار سے اس واقعیت کا علم کہ ڈیسڈیمونا کیسیو سے محبت کرتی ہے (بشرطیکہ یہ سچ ہو) سوائے ڈیسڈیمونا کے کسی کے لیے بدیہی نہیں ہو سکتا۔ تمام ذہنی واقعات اور معطیات حس سے متعلقہ تمام واقعات میں اسی قسم کی انفرادیت پائی جاتی ہے۔ یہ بدیہی ہوں گے کیونکہ صرف ایک شخص متعلقہ ذہنی واقعات اور معطیات حس کا وقوف حاصل کر سکتا ہے۔ کسی موجود جزئی شے کے بارے میں کوئی واقعیت ایک سے زیادہ اشخاص کے لیے بدیہی نہیں ہو سکتی۔ اس کے برعکس کلیات سے متعلق جو واقعیت ہوتی ہے وہ یوں انفرادی نہیں ہوتی۔ وہ کلیات جن کا وقوف ایک ذہن کو ہوتا ہے ان کا وقوف دوسرے اذہان کو بھی ہو سکتا ہے۔ اس بنا پر

کلیات کے مابین جو اضافت ہوتی ہے اس کا علم بالوقوف بھی بہت سے مختلف اشخاص حاصل کر سکتے ہیں۔

ان تمام صورتوں میں جہاں ہمیں اضافتوں سے مربوط چند حدود پر مشتمل کسی مخلوط واقعیت کا علم بالوقوف حاصل ہوتا ہے یہ حقیقت کہ یہ حدود اضافتوں سے یوں باہم مربوط ہیں اساسی اور مطلق بداہت کی حامل ہوتی ہے اور ان صورتوں میں یہ حکم کہ حدود اس طرح باہم مضاف ہیں لازماً برحق ہونا چاہیے۔ چنانچہ اس قسم کی بداہت حقیقت کے لیے ضمانت مطلق فراہم کرتی ہے۔

اگرچہ اس قسم کی بداہت حقیقت کے لیے ضمانت مطلق ہوتی ہے لیکن کسی حکم کے لیے یہ یقین مطلق فراہم نہیں کرتی کہ یہ برحق ہے۔ فرض کیجیے ہم پہلے چمکتے ہوئے آفتاب کا ادراک کرتے ہیں جو کہ ایک مخلوط واقعیت ہے اور پھر یہ حکم لگاتے ہیں کہ آفتاب روشن ہے۔ ادراک سے حکم تک کا سفر کرنے کے لیے یہ ضروری ہے۔ کہ ہم مخلوط واقعیت کی تحلیل کریں۔ ہمیں واقعیت کے مشتملات ''آفتاب'' اور ''چمک'' کو الگ الگ کرنا پڑتا ہے۔ اس عمل میں غلطی کے ارتکاب کا امکان ہے۔ اس لیے جہاں واقعیت میں پہلی قسم کی یعنی مطلق بداہت پائی جاتی ہے وہاں بھی وہ حکم جسے واقعیت کے مقابل خیال کیا جاتا ہے مطلقاً غلطی سے مبرا نہیں ہوتا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ حقیقتاً واقعیت کے ماقبل نہ ہو۔ لیکن اگر یہ اس مفہوم میں مقابل ہو جس کی وضاحت گزشتہ باب میں کی جا چکی ہے تو یہ لازمی طور پر برحق ہوگا۔ بداہت کی دوسری قسم وہ ہوگی جو بنیادی طور پر احکام میں پائی جاتی ہے اور کسی مخلوط مجموعہ کی حیثیت رکھنے والی واقعیت کے ادراک سے اخذ نہیں کی جاتی۔ اس قسم کی بداہت کے مدارج ہوتے ہیں جن کا سلسلہ بداہت کے اعلیٰ ترین درجے سے شروع ہو کر عقیدے کی جانب محض ایک میلان تک جاتا ہے۔ مثلاً اگر ایک گھوڑا ابھی ابھی پکی سڑک سے دوڑتا ہوا چلا گیا ہو تو ابتداء ہمیں مکمل یقین ہوتا ہے کہ ہم اس کے سموں کی آواز سن رہے ہیں۔ اگر غور سے سنتے رہیں تو ایک ایسا لمحہ بھی آتا ہے کہ ہم سوچنے لگتے ہیں کہ کہیں ہمیں وہم تو نہیں ہے یا یہ کہیں ہمارے اپنے دل کی دھڑکن کی آواز تو نہیں۔ آخر کار یہ شک بھی گزرنے لگتا ہے کہ آیا کوئی آواز ہے بھی یا نہیں۔ پھر ہمیں خیال آتا ہے کہ اب کوئی آواز سنائی نہیں دیتی اور بالآخر ہمیں یہ علم ہو جاتا ہے کہ اب کوئی آواز سنائی نہیں دیتا۔ اس

واردات میں بداہت کے اعلیٰ ترین درجے سے لے کر ادنیٰ ترین درجے تک ایک تدریج مسلسل موجود ہے جس کا تعلق معطیات حس سے نہیں بلکہ ان احکام سے ہے جو معطیات حس پر مبنی ہیں۔

یا پھر فرض کیجئے ہم دو رنگوں کا موازنہ کر رہے ہیں جن میں سے ایک نیلا اور دوسرا سبز ہے۔ ہمیں یقین کامل ہے کہ یہ مختلف رنگ ہیں۔ لیکن اگر سبز رنگ کو رفتہ رفتہ اس طرح بدلا جائے کہ یہ نیلے رنگ کا سا ہوتا چلا جائے...... پہلے نیلی مائل سبز، پھر سبزی مائل نیلا اور پھر نیلا...... اس دوران میں ایسا لمحہ بھی آئے گا جب ہمیں شک گزرے گا کہ ان میں کوئی فرق ہے بھی کہ نہیں اور پھر ایک لمحہ ایسا آئے گا جب ہمیں علم ہوگا کہ کوئی فرق نظر نہیں آ رہا۔ یہی کیفیت کسی آلہ موسیقی کے سر ملانے بلکہ ہر ایسی صورت میں ہوتی ہے جس میں کسی قسم کا تسلسل مدارج پایا جائے۔ یوں اس قسم کی بداہت استدراجی حیثیت کی حامل ہے اور یہ امر واضح ہے کہ اس کے اعلیٰ مدارج ادنیٰ مدارج کی نسبت زیادہ لائق اعتبار ہوتے ہیں۔

فرعی علم میں ہمارے مقدمات میں اور نتائج کے ساتھ ان کے تعلق میں بھی کسی نہ کسی درجے کی ہدایت ضرور ہونی چاہیے۔ مثال کے طور پر علم ہندسہ کا ایک استدلال لیجئے۔ یہاں محض ان اولیات کا بدیہی ہونا کافی نہیں جہاں سے ہم ابتداء کرتے ہیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ استدلال کی ہر منزل پر مقدمات اور نتیجے کے مابین تعلق بدیہی ہو۔ مشکل استدلال میں محض ایک ادنیٰ درجے کی بداہت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ جہاں اشکال بہت زیادہ ہوگا استدلال کے مغالطّوں کا اندیشہ بھی زیادہ ہوگا۔

مندرجہ بالا سے یہ بات واضح ہے کہ وجدانی علم اور فرعی علم دونوں ایک لحاظ سے ایک جیسے ہیں۔ اگر ہم نے یہ مان لیا کہ وجدانی علم اپنے درجہ بداہت کی مناسبت سے قابل اعتبار ہوتا ہے تو معطیات حس اور منطق اور حساب کی سادہ حقیقتوں سے لے کر جن کو مکمل طور پر یقینی سمجھا جاتا ہے ان احکام تک جو اپنے سے متناقض احکام کی نسبت کچھ ہی زیادہ امکان کے حامل نظر آتے ہیں اعتباری حیثیت سے ایک درجہ بندی موجود گی ہو گی۔ جس بات پر ہمارا پکا عقیدہ ہے اور وہ برحق بھی ہے علم کہلائے گی قطع نظر اس بات کے کہ یہ وجدانی ہے یا وجدانی علم سے (منطقی یا نفسیاتی طریقہ سے) نتیجتہ برآمد ہوئی ہے بشرطیکہ اس عمل استنتاج میں منطقی لزوم کی کیفیت پائی جائے۔ جس پر ہمارا پکا عقیدہ ہے اور

وہ برحق نہیں ہے اسے غلطی سے تعبیر کیا جائے گا۔ جس بات پر ہمارا پکا عقیدہ ہے اور وہ نہ علم ہے نہ غلطی اور جس بات پر عقیدہ رکھنے میں ہمیں تامل ہے کیونکہ یہ بات یا تو خود بداہت کے بلند ترین درجے سے عاری ہے یا ایسی بات سے مستنبط ہوئی ہے اسے احتمالی رائے کہا جاسکتا ہے۔ اس طرح وہ جو عام طور پر بمنزلہ علم کے سمجھا جاتا ہے اس کا زیادہ تر حصہ کم وبیش احتمالی ہوتا ہے۔

جہاں تک احتمالی رائے کا تعلق ہے ہمیں داخلی ربط سے بہت مدد مل سکتی ہے۔ جس کو ہم نے بطور تعرف حق تو قبول نہیں کیا تھا لیکن بطور معیار حق یہ اکثر استعمال ہوسکتا ہے۔ انفرادی طور پر احتمالی آراء کا ایک مجموعہ اگر داخلی طور پر مربوط ہو تو اس کے احتمال کا مرتبہ ہر رائے کے اپنے انفرادی مرتبہ احتمال سے زیادہ ہوگا۔ بہت سے سائنسی مفروضات اسی بنا پر زیادہ سے زیادہ احتمال کے حامل قرار پاتے ہیں۔ جب وہ احتمالی آراء کے ایک مربوط نظام کا حصہ قرار پاتے ہیں تو یوں ان کا احتمال غالب تر ہو جاتا ہے بہ نسبت اس احتمال کے جو انفرادی حیثیت میں ان کے اندر پایا جاتا ہے۔ یہی بات عمومی فلسفیانہ مفروضات پر بھی صادق آتی ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک منفردی صورت حال میں ایسے مفروضات بہت زیادہ مشکوک نظر آتے ہیں لیکن جب ہم اس نظم و ربط پر غور کرتے ہیں جو ان کی وجہ سے احتمالی آراء کے کسی اجتماع میں پیدا ہو جاتا ہے تو یہی مفروضات قریب قریب پایہ وثوق تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس بات کا اطلاق بالخصوص ایسے معاملات پر ہوتا ہے جیسے خواب اور بیداری میں فرق۔ اگر خواب جو ہم ہر رات دیکھتے ہیں ایک دوسرے کے ساتھ اسی طرح مربوط اور ہم آہنگ ہوں جس طرح کہ بیداری کے واقعات ہوتے ہیں تو یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جائے گا کہ ہم خواب پر زیادہ اعتماد کریں یا حالت بیداری پر۔ داخلی ربط کے معیار کے حوالے سے خوابوں کو باطل اور بیداری کو قابل اعتماد تصور کیا جاتا ہے۔ تاہم یہ معیار اس وقت تک کامل یقین کی ضمانت فراہم نہیں کرتا جب تک مربوط نظام کے خود اپنے اندر کسی مقام پر یقین کی کیفیت موجود نہ ہو۔ بہر حال جہاں اس معیار کا اطلاق ہوتا ہے یہ احتمال کو غالب سے غالب تر ضرور کر دیتا ہے۔ چنانچہ احتمالی آراء کا ایک نظام میں منسلک ہو جانا بجائے خود انہیں علم الیقین کے مرتبے پر فائز نہیں کرسکتا۔

☆☆☆

14-فلسفیانہ علم کی حدود

گزشتہ صفحات میں فلسفے کے بارے میں ہم نے جو کچھ کہا ہے اس میں کئی ایسی باتیں ابھی تک معرض بحث میں نہیں آئیں جن پر اکثر فلسفی خاصی خامہ فرسائی کر چکے ہیں۔ اکثر...... یا کم از کم بہت سے......فلسفیوں کا دعویٰ ہے کہ اس قسم کے جملہ مسائل جیسے مذہب کے اساسی عقائد، کائنات کا عقلی اصولوں پر استوار ہونا، مادے کی موہوم حیثیت، شر کا غیر حقیقی ہونا وغیرہ کو انہوں نے اپنے قبل تجربی مابعد الطبیعیاتی استدلال کے ذریعے ثابت کر لیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فلسفے کے بہت سے طالب علموں کے لیے یہ امید کہ ان دعوؤں پر اعتقاد کی تصویب ممکن ہو سکے گی فکر و تدبر کے لیے ایک واضح محرک کا کردار ادا کرتی ہے۔ میرے نزدیک یہ امید موہوم ہے۔ کائنات بحیثیت کل کا علم مابعد الطبیعیات کے ذریعے سے ہو ہی نہیں سکتا اور اس قسم کا استدلال کہ قوانین منطق کی رو سے فلاں چیز لازماً موجود ہے اور فلاں چیز کا وجود محال ہے کسی تنقیدی جائزے کا محتمل نہیں ہو سکتا۔ اس باب میں ہم ایک اجمالی بحث ان طریقوں پر کریں گے جو ایسے استدلال میں استعمال ہوتے ہیں تا کہ ان کا جائز یا ناجائز ہونا پورے طور پر نمایاں ہو سکے۔

وہ نقطۂ نظر جس کا ہم جائزہ لینا چاہتے ہیں اس کا دور جدید میں سب سے بڑا حامی ہیگل (۱۷۷۰ء تا ۱۸۳۱ء) تھا۔ ہیگل کا فلسفہ نہایت مشکل ہے اور اس فلسفے کی صحیح توجیہ کے سلسلے میں اس کے شارحین مختلف آراء کا اظہار کرتے چلے آئے ہیں۔ وہ توجیہ جو میں اختیار کروں گا وہ اکثر شارحین یا کم از کم ان کی ایک بڑی تعداد نے قبول کی ہے اور اس کی خوبی یہ ہے کہ اس سے ایک نہایت اہم اور دلچسپ قسم کا فلسفہ مرتب ہوتا ہے۔ اس

کے مطابق اس کا موقف یہ ہے کہ کل کا کوئی بھی حصہ بجائے خود نامکمل اور ادھورا ہوتا ہے اور کل کے بقیہ حصے پر مشتمل اپنے تکملے کے بغیر اور خود مکتفی حیثیت میں موجود ہونے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا۔ جس طرح علم تشریح الاعضاء کا کوئی ماہر صرف ایک ہڈی کو دیکھ کر قیاس کر لیتا ہے کہ یہ کس قسم کے جانور کے جسم کا حصہ ہے اسی طرح ہیگل کے نزدیک مابعد الطبیعیات کا کوئی ماہر حقیقت کے صرف ایک حصے کے ملاحظے سے حقیقت کل کا تصور یا کم از کم اس کا ایک خاکہ سا اپنے ذہن میں قائم کر سکتا ہے۔ گویا حقیقت کے تمام ٹکڑوں میں جو بظاہر الگ الگ معلوم ہوتے ہیں کنڈیاں لگی ہوئی ہیں۔ ہر ٹکڑا ان کنڈیوں کی وجہ سے دوسرے ٹکڑوں سے منسلک ہوتا چلا گیا ہے۔ یہاں تک کہ کل کائنات کی تعمیر ہوگئی ہے۔ ہیگل کے مطابق اجزاء کا یہ اساسی ادھورا پن عالم خیال میں بھی اسی طرح پایا جاتا ہے جس طرح عالم اشیاء میں۔ عالم خیال میں کسی نامکمل یا مجرد تصور کو لیجئے۔ اگر ہم اس تصور کے عدم کمال کی صفت کو ملحوظ توجہ نہیں رکھیں گے تو تناقضات کا شکار ہو جائیں گے۔ یہ تناقضات تصور کو اس کے الٹ یعنی جواب دعویٰ میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ اس سے بچنے کے لیے ایک نئے تصور کی تلاش ہوتی ہے جو کم نامکمل ہوتا ہے اور جو بنیادی تصور اور اس کے جواب دعویٰ کی باہمی ترکیب سے معرض وجود میں آتا ہے۔ یہ نیا تصور گو اتنا نامکمل نہیں ہوتا جتنا کہ تصور اول تھا لیکن بجائے خود یہ بھی پوری طرح سے مکمل نہیں ہوتا۔ اس کو بھی اپنے جواب دعویٰ کی طرف سفر کر کے اور اس کے ساتھ مل کر ایک نئے مرکب کی صورت اختیار کرنا ہوتی ہے۔ ہیگل یونہی بڑھتے بڑھتے تصور مطلق تک پہنچ جاتا ہے جس میں نہ تو نقص کا کوئی شائبہ ہوتا ہے، نہ اس کا کوئی الٹ ہوتا ہے اور نہ وہ مزید ارتقا کا محتاج ہوتا ہے۔ گویا ''تصور مطلق'' حقیقت مطلق کا مفہوم صحیح طور پر ادا کرتا ہے۔ تمام کمتر تصورات حقیقت کے محض ان ظواہر کو بیان کرتے ہیں جو ایک جزوی نقطہ نظر کی دریافت ہوتے ہیں اور حقیقت بحیثیت کل کو واضح کرنے کی ان میں صلاحیت نہیں ہوتی۔ چنانچہ ہیگل اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ حقیقت مطلق ایک مربوط اور مجرد نظام واحد ہے جو زمان و مکان کی قیود سے آزاد، ہر قسم کے شر سے پاک کلیتہً عقل پر مبنی اور یکسر روحانی ہے۔ اس کے نزدیک ہماری معلومات کی دنیا میں اس کے علاوہ کوئی چیز ہمیں نظر آتی ہے تو اس کا سبب خود ہمارا نامکمل اور جزئی نقطہ نظر ہے۔ یہ بات از روئے منطق ثابت کی جا سکتی ہے۔ اگر ہم کائنات کو بحیثیت کل

دیکھیں جیسا کہ ہم سمجھتے ہیں کہ خدا دیکھتا ہے تو زمان و مکان، مادہ اور شر، تمام جدوجہد اور کشمکش...... سارے پہلو ختم ہو جائیں گے اور ان کے بجائے ہمیں ایک لازوال، مکمل اور غیر متغیر روحانی وحدت نظر آئے گی۔

اس نظریے میں بلاشبہ جلال وشوکت کی ایک کیفیت پائی جاتی ہے اور اسے تسلیم کر لینے کو جی چاہتا ہے۔ لیکن جب اس کے حق میں دیے گئے دلائل کا محتاط انداز سے جائزہ لیا جاتا ہے تو ہمیں ان میں بہت الجھاؤ نظر آتا ہے۔ اور ان کے پس منظر میں بہت سے ایسے مفروضات کا سراغ ملتا ہے جن کو مان لینے کا ہمارے پاس کوئی جواز نہیں۔ بنیادی عقیدہ جس پر ہیگل کا مرتب کردہ نظام استوار ہے یہ ہے کہ جو بھی چیز نامکمل ہے وہ ہرگز قائم بالذات نہیں ہوسکتی بلکہ اپنے وجود کے لیے لازمی طور پر دوسری چیزوں کی محتاج ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جو چیز اپنے علاوہ دوسری چیزوں کے ساتھ اضافت رکھتی ہے خود اس کی فطرت میں ان چیزوں کا حوالہ موجود ہوتا ہے اور اگر یہ بیرونی اشیاء موجود نہ ہوں تو وہ چیز، وہ نہیں ہوسکتی جو کہ وہ ہے۔ مثال کے طور پر انسانی فطرت کی ترکیب میں اس کی یادداشت، اس کی معلومات، اس کی محبتیں اور نفرتیں وغیرہ شامل ہوتی ہیں۔ اگر وہ چیزیں نہ ہوتیں جنہیں وہ جانتا ہے یا جن سے وہ محبت یا نفرت کرتا ہے تو وہ، وہ نہ ہوتا جو وہ ہے۔ انسان لازمی طور پر اور بظاہر بھی جزئی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر اسے ایک کلی حقیقت قرار دے دیا جائے تو یہ خود تردیدی کی بات ہوگی۔

تاہم اس پورے نقطہ نظر کا انحصار ''فطرت شے'' کے تصور پر ہے جس کا بظاہر مطلب نکلتا ہے ''شے کے بارے میں جملہ حقائق''۔ یہ بات تو بلاشبہ صحیح ہے کہ جو حقائق ایک شے کو دوسری شے سے وابستہ کرتے ہیں وہ دوسری شے کی موجودگی کے بغیر باقی نہیں رہ سکتے۔ لیکن کسی چیز کی حقیقت اس چیز کا حصہ نہیں ہوتی۔ اگرچہ مندرجہ بالا کے مطابق اسے اس چیز کی فطرت کا حصہ ہونا چاہیے۔ اگر ہم کسی چیز کی فطرت سے مراد اس چیز کے بارے میں تمام حقائق کا مجموعہ لیتے ہیں تو ظاہر ہے کہ ہم کسی چیز کی فطرت کو اس وقت تک نہیں جان سکتے جب تک کائنات میں دوسری تمام چیزوں کے ساتھ اس کی تمام اضافتوں کو نہ جان لیں۔ لیکن اگر لفظ ''فطرت'' کو ہم اس مفہوم میں لیتے ہیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ فطرت شے کے نامعلوم ہونے یا کم از کم پوری طرح معلوم نہ ہونے کی صورت میں بھی علم

شے ممکن ہے۔ یعنی اس مفہوم کے اختیار کرنے سے علم حقائق اور علم اشیاء میں باہم الجھاؤ پیدا ہو جائے گا۔ ہوسکتا ہے ہمیں کسی شے کا علم بالوقوف حاصل ہو جائے درآنحالیکہ اس کے بارے میں ہمیں محض چند قضایا معلوم ہوں...... اور اصولی طور پر تو اس صورت میں کسی قضئے کا علم بھی لازمی نہیں ہے۔ چنانچہ کسی شے کے وقوف کے لیے ضروری نہیں ہے کہ ہمیں متذکرہ مفہوم میں اس کی فطرت کا بھی علم ہو۔ اگرچہ کسی شے سے متعلق ایک قضئے کا علم بھی ہو گا تو اس میں وقوف شے داخل رہے گا۔ اس میں شے متعلقہ کی ''فطرت'' کا علم مذکورہ بالا معنی کے لحاظ سے داخل نہیں ہو گا۔ چنانچہ (۱) کسی شے کے وقوف میں منطقی طور پر اس کی اضافتیں شامل نہیں ہوتیں اور (۳) ان اضافتوں میں سے بعض کے علم میں نہ تو تمام اضافتوں کا اور نہ مذکورہ بالا معنی میں ''فطرت شے'' کا علم شامل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ہوسکتا ہے کہ مجھے اپنے دانت کے درد کا وقوفو ہو اور ہوسکتا ہے کہ یہ وقوف حد کمال تک پہنچ چکا ہو اور اس کے باوجود وہ سب باتیں میرے علم میں نہ ہوں جو ایک معالج دندان (جو واضح ہے کہ میرے دانت کے درد کا وقوف نہیں رکھتا) بغیر میرے دانت کے درد کی فطرت کو مذکورہ بالا معنی میں جانتے ہوئے اس کی وجوہات کے سلسلے میں بیان کرسکتا ہے۔ پس یہ امر کہ کسی شے کی اضافتیں موجود ہیں اس بات کو پایہ ثبوت تک نہیں پہنچاتا کہ یہ اضافتیں منطقی طور پر لازمی بھی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں کسی شے کا وہ ہونا جو کہ وہ ہے اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ اس میں جو مختلف اضافتیں فی الواقع ہیں ان کا ہونا لازمی بھی ہے۔ دلالت کا یہ پہلو ہمیں بظاہر اس لیے نظر آتا ہے کہ ہمیں پہلے سے ہی اس شے کا علم ہوتا ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارے لیے یہ ثابت کرنا ممکن نہیں کہ کائنات من حیث الکل ایک مرتب نظام واحد ہے جیسا کہ ہیگل کا خیال ہے۔ اور اگر ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے تو ہم یہ بھی ثابت نہیں کر سکتے کہ زمان و مکان، مادہ و شر سب غیر حقیقی ہیں۔ کیونکہ ہیگل نے ان کے غیر حقیقی ہونے کو ان کے متفرق اور اضافی ہونے سے بھی مستنبط کیا ہے۔ پس کائنات کی تحقیقات محض جزواً جزواً کرنے کی صورت باقی رہتی ہے اور اس کے ان اجزاء کے خواص معلوم کرنے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں جو ہمارے تجربے میں نہیں آتے۔ یہ نتیجہ ان لوگوں کے لیے یقیناً یاس انگیز ہو گا جن کی امیدیں فلسفیوں کے

نظامہائے فکر نے بہت بلند کر رکھی ہیں مگر یہ نتیجہ ہمارے دور کے سائنسی اور استقرائی مزاج سے بالکل ہم آہنگ ہے۔ گزشتہ ابواب میں انسانی علم کا جو تجزیہ ہم نے پیش کیا ہے۔ اس سے بھی اس نتیجے کی توثیق ہوتی ہے۔

مابعد الطبیعیات کے ماہرین کی عظیم مساعی میں سے اکثر کی ابتداء اس استدلال سے ہوتی رہی ہے کہ چونکہ عالم واقعی کے فلاں فلاں مظاہر میں خود تردیدی پائی جاتی ہے اس لیے یہ مظاہر غیر حقیقی ہیں۔ اس کے بجائے فکر جدید کا عمومی رجحان زیادہ تر یہ ثابت کرنے کی جانب ہے کہ نام نہاد خود تردیدی کی یہ صورتیں محض ایک واہمہ تھیں اور یہ کہ تجربے کی مدد حاصل کیے بغیر محض اس سوچ کی بناء پر کہ فلاں بات ضرور ہونی چاہیے مختلف نتائج مرتب کر لینا صحیح نہیں۔

اس کی ایک اچھی مثال زمان و مکان کے تصورات سے میسر آتی ہے۔ بظاہر زمان و مکان دونوں اپنی وسعت میں لامحدود ہیں اور لاتحدود طور پر قابل تقسیم بھی ہیں۔ اگر ایک خط مستقیم پر کسی بھی جانب ہم چلنا شروع ہو جائیں تو یہ ایک ناقابل یقین سی بات لگتی ہے کہ کبھی ہم ایک ایسے آخری نقطے پر پہنچ سکیں گے جس سے پرے کچھ نہ ہو بلکہ خلائے محض بھی نہ ہو۔ اسی طرح اگر ہم تصور میں وقت کے دھارے پر آگے یا پیچھے سفر کریں تو اس بات کا یقین نہیں کیا جا سکتا کہ کبھی ہم وقت کے آخری لمحے تک رسائی حاصل کر سکیں گے جس سے پرے زمان محض کا وجود بھی نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ بظاہر زمان و مکان دونوں غیر محدود طور پر وسیع ہیں۔

پھر اگر ہم ایک خط پر دو نقطے لیں، جن کا باہمی فاصلہ کتنا ہی کم کیوں نہ ہو، ظاہر ہے ان کے درمیان اور بھی نقطے ہوں گے ہر فاصلے کی تنصیف ممکن ہے اور ہر نصف فاصلے کی مزید تنصیف بھی ہو سکتی ہے۔ اس سلسلے کی کوئی حد اور انتہا نہیں۔ اسی طرح وقت کے دو لمحات کے مابین عرصہ کتنا ہی کم کیوں نہ ہو اس عرصے کے اندر مزید لمحات ہوں گے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ زمان و مکان دونوں لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہیں۔ ان ظاہری حقائق...... لامحدود وسعت اور لامحدود تقسیم پذیری...... کے علی الرغم فلسفیوں نے یہ ثابت کرنے کے لئے دلائل پیش کیے کہ کسی نوع کی اشیاء بھی لامحدود نہیں ہو سکتیں اور اس بنا پر مکان کے اندر نقاط اور زمان کے اندر لمحات کی تعداد محدود ہونی چاہیے۔ یوں زمان و مکان کی ظاہری نوعیت اور

اشیاء کے لامحدود اجتماعات کی قیاسی ناممکنیت کے مابین تناقض کی صورت پیدا ہوگئی۔

کانٹ پہلا فلسفی تھا، جس نے اس تناقض پر زور دیا۔ نتیجتہً اس نے زمان و مکان کو ناممکن قرار دے کر دعویٰ کیا کہ یہ دونوں محض موضوعی تصورات ہیں۔ اس کے بعد کئی فلسفیوں نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ زمان و مکان محض ظواہر سے تعلق رکھتے ہیں اور معروضی طور پر کائنات کا حصہ نہیں ہیں۔ اب اگرچہ ماہرین ریاضی خصوصاً جارج کینٹر کی مساعی سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ لامتناہی اجتماعات کو محال قرار دینا ایک غلطی تھی۔ ان میں کوئی خود تردیدی نہیں پائی جاتی بلکہ ان میں محض ان تعصّبات کی تردید پائی جاتی ہے جو ذہن میں جم گئے ہیں۔ چنانچہ زمان و مکان کے غیر حقیقی ہونے پر جو دلائل قائم کئے گئے تھے وہ غیر موثر ہو چکے ہیں اور یوں مابعد الطبیعیاتی نظام سازی کا ایک عظیم سرچشمہ خشک ہو گیا ہے۔

ماہرین ریاضی نے صرف یہی ثابت کرنے پر اکتفا نہیں کیا کہ مکانیت اپنے معروف معنوں میں ممکن ہے انہوں نے منطق کی رو سے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ مکانیت کی بہت سی دوسری صورتیں بھی یکساں طور پر ممکن ہیں۔ اقلیدس کے بعض اصول اولیہ ایسے ہیں جو فہم عامہ کے نزدیک لابدی ہیں اور جنہیں پیشتر ازیں فلسفی بھی لابدی خیال کرتے تھے لیکن اب یہ دریافت ہوا ہے کہ یہ لابدیت کا تاثر کسی قبل تجربی، منطقی بنا پر نہیں تھا بلکہ محض حقیقی مکانیت سے ہماری آگاہی کی بنا پر تھا۔ ایسی دنیاؤں کا تصور کر کے جن میں یہ اصول اولیہ باطل ٹھہرتے ہیں ماہرین ریاضی نے عقل و منطق کو استعمال کرتے ہوئے عمومی تعصّبات کی گرفت کو ڈھیلا کرنے میں اپنا کردار ادا کیا ہے اور اس امکان کی نشاندہی کی ہے کہ ایسی مکانیتیں موجود ہیں جو اس مکانیت سے کم و بیش مختلف ہیں جس میں ہم رہتے ہیں۔ جہاں تک فاصلوں کی پیمائش ہمارے لیے ممکن ہے ان میں سے بعض مکانیتوں کا اقلیدسی مکانیت سے اختلاف اس قدر خفیف ہے کہ مشاہدے کی بنا پر ہمارے لیے یہ جاننا ناممکن ہے کہ ہماری مکانیت واقعی من وعن اقلیدسی ہے یا کسی اور قسم سے تعلق رکھتی ہے۔ یہاں صورت حال گویا بالکل الٹ ہوگئی ہے پہلے یہ خیال تھا کہ تجربے نے منطق کے لیے صرف ایک قسم کی مکانیت مہیا کی تھی۔ اور منطقی استدلال نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ یہ ناممکن ہے۔ اب منطق خود کئی ایک مکانیتوں کو ممکن قرار دے رہی ہے جنہیں تجربے کے ساتھ سوائے اس کے کوئی تعلق نہیں کہ یہ محض جزوی طور پر ان کے مابین کوئی فیصلہ کر سکتا ہے۔

یوں موجودات کے بارے میں جس قدر علم کا پہلے دعوی کیا جاتا تھا اس سے اب ہمارا علم کم ہوگیا ہے لیکن ممکنات کے بارے میں ہمارا علم پہلے سے کہیں زیادہ ہوا ہے۔ ایک تنگ اور محدود جگہ میں مقید ہو جانے کے بجائے جس کے ہر گوشے اور زاویے کو دریافت کیا جا سکتا تھا ہم اپنے آپ کو بے پایاں ممکنات کی ایک ایسی کھلی فضا میں پاتے ہیں جس کا بہت بڑا حصہ لازماً غیر معلوم رہتا ہے کیونکہ وہاں جاننے کے لیے بہت کچھ ہے۔

جو صورت حال زمان و مکان کے بارے میں پیش آتی ہے وہ بعض دوسرے امور میں بھی واقع ہوئی ہے۔ کائنات کی تفہیم کے لیے قبل تجربی اصولوں کے بنے بنائے سانچے تجویز کرنے کی مساعی اب کالعدم ہو گئی ہیں۔ منطق جو ممکنات کے راستے میں ایک رکاوٹ تھی اب آزادی تخیل کے لیے ایک عظیم پیغام بر بن گئی ہے۔ اس نے ان لاتعداد امکانات کو آشکار کر دیا ہے جو تنگ نظر فہم عامہ سے پوشیدہ چلے آرہے تھے اور یہ کام تجربے کے لیے چھوڑ دیا ہے کہ جہاں انتخاب اور فیصلہ کرنا ممکن ہو یہ ان دنیاؤں کے مابین انتخاب کرلے جنھیں منطق ہمارے روبرو پیش کرتی ہے۔ چنانچہ علم موجودات ان اشیاء تک محدود نہیں رہتا جن کا ہم فی الواقع تجربہ حاصل کر سکتے ہیں بلکہ ان حقائق پر بھی محیط ہو جاتا ہے جو ہم تجربے سے سیکھ سکتے ہیں کیونکہ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ آئے ہیں ہمیں بہت سی ان چیزوں کا علم بالبیان ہو سکتا ہے جن کا ہمیں بلاواسطہ علم نہیں ہوتا۔ لیکن علم بالبیان کی تمام صورتوں میں کلیات کا کچھ نہ کچھ حوالہ ضرور درکار ہوتا ہے۔ یہ حوالہ کس معطیے سے اس شے کو نتیجتہً اخذ کرنے میں مدد دیتا ہے جس کی طرف یہ معطیہ دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر طبیعی اشیاء کے سلسلے میں یہ اصول کہ معطیات جس طبیعی اشیاء کی علامات ہوتی ہیں بجائے خود کلیات کا ایک حوالہ ہے۔ اسی اصول کی بناء پر ہم تجربے کے ذریعے سے اشیائے طبیعی کے متعلق معلومات حاصل کرتے ہیں۔ یہی امر قانون علت پر بلکہ اس سے کم عمومیت رکھنے والے قوانین مثلاً قانون تجاذب پر بھی صادق آتا ہے۔

قانون تجاذب کے سے اصولوں کا ثبوت...... بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ ان کا غالب امکان...... تجربے اور اصول استقراء جیسے کلیتہً قبل تجربی اصول دونوں کے یکجا ہونے سے عمل میں آتا ہے۔ چنانچہ ہمارا وجدانی علم جو حقائق کے بارے میں ہمارے ہر علم کی بنیادی بنتا ہے دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک تو خالص تجربی علم ہے جو ہمارے احاطہ وقوف

میں آنے والی جزئی اشیاء کے وجود اور ان کے بعض خواص پر محیط ہوتا ہے اور دوسرے خالص تجربی علم جو کلیات کے باہمی تعلقات کی آ گہی مہیا کرتا ہے اور جس کے ذریعے ہم تجربی علم کے جزئی حقائق سے نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت حاصل کرتے ہیں۔ ہمارے ماخوذ علم کا انحصار کسی نہ کسی خالص قبل تجربی علم پر اور بالعموم کسی نہ کسی خالص تجربی علم پر بھی ہوتا ہے۔

گزشتہ صفحات میں جو کچھ کہا گیا ہے اگر وہ صحیح ہے تو فلسفیانہ علم اور سائنسی علم میں کوئی بنیادی فرق نہیں۔ عقل و دانش کا کوئی ایسا سرچشمہ نہیں جو فلسفے کو تو میسر ہو لیکن سائنس کو اس تک رسائی نہ ہو۔ اور فلسفہ جو نتائج حاصل کرتا ہے وہ بھی سائنس کے نتائج سے یکسر مختلف نہیں ہوتے۔ فلسفے کی بنیادی خصوصیت جو اسے سائنس سے ممتاز کرتی ہے وہ اس کا وظیفہ انقاد ہے۔ فلسفہ ان اصولوں کا تنقیدی جائزہ لیتا ہے جو سائنس اور روزمرہ کی زندگی میں کام آتے ہیں اور ان کے مابین اگر کوئی عدم موافقت ہو تو اس کو واضح کرتا ہے۔ یہ انہیں اسی صورت میں قابل قبول سمجھتا ہے جب نقد و بحث کے بعد یہ ثابت ہو جائے کہ انہیں قبول نہ کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔ اگر...... جیسا کہ بہت سے فلسفیوں کا خیال ہے...... سائنسی علوم کے بنیادی اور غیر متعلقہ تفصیلات سے مبرا اصول و قوانین اس قابل ہیں کہ کائنات بحثیت کل کے بارے میں ہمیں علم مہیا کر سکیں تو اس علم پر فلسفے کا اتنا ہی حق ہے جتنا کہ سائنس کا۔ تاہم ہماری تحقیق سے کسی ایسے علم کا سراغ نہیں ملا اور اس لیے جہاں تک جرات مند ماہرین مابعد الطبیعیات کے نظریات کا تعلق ہے انہوں نے محض ایک منفی نتیجہ حاصل کیا۔ لیکن جہاں تک عام مفہوم میں علم کا تعلق ہے ہمارا نتیجہ اساسی طور پر مثبت ہے۔ ہمیں شاذ ہی ایسے علم کو اپنی تنقید کے نتیجے کے طور پر مسترد کرنے کی وجہ میسر آئی ہے۔ اور ہماری کوئی وجہ دکھائی نہیں دیتی کہ ہم یہ خیال کریں کہ انسان اس نوعیت کا علم حاصل کرنے کا اہل نہیں ہے جیسا کہ بالعموم باور کیا جاتا ہے کہ وہ رکھتا ہے۔

جب فلسفے کو انتقاد علم سے عبارت کیا جائے تو چند تحدیدات کا تعین کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اگر ہم ابتداء مکمل تشکیک کا رویہ اپنا لیں اور اس طرح علم کے دائرے سے باہر رہتے ہوئے اس کے اندر داخل ہونے کا مطالبہ بھی کریں تو یہ ایک ناممکن چیز کا مطالبہ کرنے کے مترادف ہوگا۔ یوں ہماری تشکیک کی تردید بھی نہیں ہو سکے گی کیونکہ ہر تردید کی

بنیاد میں کچھ نہ کچھ ایسا علم ضرور ہونا چاہیے جو فریقین میں مشترک ہو۔ شک محض سے کسی استدلال کی ابتداء نہیں ہوسکتی۔ اس لیے اگر کوئی نتیجہ حاصل کرنا مقصد ہے تو وہ انتقاد علم جسے فلسفہ اختیار کرتا ہے یہاں تخریبی اور اتلافی نہیں ہونا چاہیے۔ مطلق تشکیک کی فضا میں کوئی منطقی استدلال پروان نہیں چڑھ سکتا۔ یہ ثابت کرنا مشکل نہیں ہے کہ اس نوعیت کی تشکیک بالکل غیر معقول ہے۔ فلسفیانہ طریق کار سے متعلق ڈیکارٹ کا شک جس سے فلسفہ جدید کی ابتدا ہوئی اس قسم کا نہیں۔ اس کا شک اس بات پر مشتمل ہے کہ ہر اس بات پر شک کیا جائے جو مشکوک معلوم ہوتی ہے اور جو کچھ بظاہر علم میں آتا چلا جائے اس میں ہر ہر قدم پر رک کر سوچا جائے کہ آیا واقعی یہ علم کا درجہ رکھتا ہے۔ فلسفہ کی تشکیل اسی قسم کے انتقاد سے ہوئی ہے۔ کچھ علم، جیسا کہ معطیات حس کی موجودگی کا علم، یکسر یقینی ہوتا ہے چاہے ہم اس پر کتنی ہی جرح و بحث کیوں نہ کرلیں۔ اس نوع کے علم کے ضمن میں فلسفیانہ انتقاد ہرگز اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ آپ عقائد سے بالکل دست بردار ہو جائیں۔ لیکن ایسے عقائد بھی ہیں جو اس وقت تک تو قائم رہتے ہیں جب تک ہم ان پر غور نہ کریں لیکن جونہی ہم ایسا کرنا شروع کرتے ہیں ان کی عمارت منہدم ہونا شروع ہو جاتی ہے۔ یہ عقیدہ کہ اشیائے طبیعی معطیات حس سے بالکل متشابہ ہوتی ہیں انہی عقائد کی ایک مثال ہے۔ فلسفے کا ہم سے تقاضا یہ ہے کہ ایسے عقائد کو مسترد کر دیا جائے بشرطیکہ کسی نئی طرز کا استدلال ان کی تائید نہ کر دے۔ لیکن ان عقائد کو مسترد کرنا جو نہایت متشدد نقد و بحث کے بعد بھی قابل اعتراض معلوم نہ ہوں شان معقولیت سے خالی اور تعلیمات فلسفہ کے منافی ہے۔

مختصر یہ کہ انتقاد سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ پہلے سے بلاوجہ رد و قدح کا تہیہ کر لیا جائے۔ مقصد یہ ہے کہ بادی النظر میں جو بات علم کا درجہ رکھتی ہے اسے اچھی طرح سے جانچا اور پرکھا جائے اور اس کے بعد بھی وہ اگر علم کے درجے پر پائی جائے تو اسے قبول کر لیا جائے۔ یہ تسلیم کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ غلطی کا اندیشہ بہر نوع باقی رہے گا کیونکہ انسان خطا کا پتلا ہے۔ فلسفہ یہ دعویٰ کرنے میں حق بجانب ہے کہ یہ غلطی کو کم کر دیتا ہے بلکہ بعض اوقات تو اس قدر گھٹا دیتا ہے کہ اسے عملاً نظر انداز کر دینا کچھ دشوار نہیں رہتا۔ ہماری اس دنیا میں جہاں خطا کا ارتکاب ناگزیر ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوسکتا ہے اور فلسفے کا کوئی صاحب نظر حامی اس سے زیادہ کے حصول کا دعویٰ بھی نہیں کر سکتا۔

15- فلسفے کی اہمیت

مسائل فلسفہ کے اس مختصر اور انتہائی نامکمل جائزے کے اختتام پر یہ مناسب ہو گا کہ ہم اس مسئلے پر بھی غور کر لیں کہ فلسفے کی اہمیت کیا ہے اور اس کا مطالعہ کیوں کیا جانا چاہیے۔ اس مسئلے پر غور کرنا اور بھی زیادہ ضروری اس لیے محسوس ہوتا ہے کہ بیشتر لوگ عملی معاملات اور سائنسی علوم کے زیر اثر اس شک میں مبتلا ہونے پر مائل ہو جاتے ہیں کہ آیا فلسفہ بے ضرر لیکن بے سود مشغلوں، موشگافیوں اور ناممکن العلم امور پر بظاہر متخالف نظریات کے مباحث سے بڑھ کر بھی کچھ ہو سکتا ہے؟

فلسفے کے بارے میں یہ رائے کچھ تو اس وجہ سے قائم کی جاتی ہے کہ لوگ مقاصد زندگی کا غلط مفہوم اپنا لیتے ہیں اور کچھ اس وجہ سے کہ وہ ان نتائج کا صحیح شعور نہیں رکھتے جنہیں فلسفہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ طبعی علوم اپنی ایجادات کی بدولت بے شمار ایسے لوگوں کو فوائد پہنچاتے ہیں جو ان علوم سے یکسر نابلد ہوتے ہیں۔ چنانچہ ان علوم کے مطالعے کی سفارش محض یا زیادہ تر اس بنا پر نہیں کی جاتی کہ ان کے اثرات طلبہ پر مرتب ہوتے ہیں بلکہ اس لیے کہ یہ بنی نوع انسان کے لیے مفید ہیں۔ فلسفہ اس قسم کی نفع رسانی سے خالی ہے۔ طلبہ کے علاوہ اگر دوسرے لوگ فلسفے سے مستفید ہو سکتے ہیں تو بالواسطہ طور پر صرف ان اثرات کی وساطت سے ہو سکتے ہیں جو فلسفے کے طالب علموں پر مرتب ہوتے ہیں۔ فلسفے کی اہمیت کا تعین کرنے کا یہی ایک طریقہ ہے کہ ان اثرات کا جائزہ لیا جائے۔

اگر فلسفے کی اہمیت دریافت کرنے میں ہم کامیابی حاصل کرنا چاہتے ہیں تو سب سے پہلے ان تعصّبات سے رستگاری حاصل کرنا ضروری ہے جو نام نہاد علمی لوگوں کے ہاں پائے جاتے ہیں۔ عرف عام میں عملی لوگ وہ ہوتے ہیں جو صرف مادی ضرورتوں کا لحاظ

کرتے ہیں، جو یہ سمجھتے ہیں کہ انسان کو جسم کے لیے خوراک چاہیے لیکن اس لازمی حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اسے ذہن و روح کے لیے بھی خوراک مہیا ہونی چاہیے۔ اگر تمام لوگ خوشحال ہوتے، اگر افلاس اور بیماری تا حد امکان کم سے کم ہو چکی ہوتیں تب بھی ایک قابل قدر معاشرہ پیدا کرنے کے لیے بہت کچھ کرنا باقی ہوتا۔ عہد جدید میں بھی ذہن و روح کی خوبیاں کم و بیش اتنی ہی اہم ہیں جتنی کہ جسم کی خوبیاں۔ فلسفے کی اہمیت کو ذہنی خوبیوں میں ہی تلاش کیا جا سکتا ہے۔ یہ کہ مطالعہ فلسفہ محض تضیع اوقات کا نام نہیں ہے...... اس بات کا یقین ان لوگوں کو ہی دلایا جا سکتا جو ان خوبیوں سے اپنے آپ کو لاتعلق نہیں سمجھتے۔

دوسرے مضامین کی طرح فلسفے کا بنیادی مقصد علم حاصل کرنا ہے۔ فلسفیانہ علم ایسا علم ہے جو سائنسی علوم کے مابین ایک نظام اور وحدت پیدا کرتا ہے۔ یہ علم ہمارے تیقنات، تعصّبات اور عقائد کی اساسات کے تنقیدی جائزے سے جنم لیتا ہے۔ لیکن یہ ہرگز نہیں کہا جا سکتا کہ فلسفے کو اپنے سوالوں کے جواب مہیا کرنے کی کوشش میں کوئی بہت زیادہ کامیابی حاصل ہوئی ہے۔ اگر آپ کسی ریاض دان، ماہر معدنیات، مورخ یا کسی اور سائنس دان سے پوچھیں کہ اس کی مخصوص سائنس نے اب تک کون کون سی سچائیاں پورے تعین کے ساتھ دریافت کر لی ہیں تو اس کا جواب اتنا طویل ہو گا کہ جب تک آپ سننا چاہیں گے سن سکیں گے۔ اگر یہی سوال آپ کسی فلسفی سے کریں گے تو...... بشرطیکہ وہ صاف گوئی سے کام لے...... وہ فوراً اس بات کا اقرار کر لے گا کہ دوسرے سائنسی علوم میں جس طرح مثبت نتائج حاصل ہوتے ہیں فلسفہ ایسے نتائج برآمد نہیں کر سکا۔ اس امر واقعہ کی ایک خاص وجہ یہ ہے کہ جونہی فلسفے کے کسی موضوع پر یقینی علم ممکن ہو جاتا ہے یہ موضوع فلسفیانہ نہیں رہتا بلکہ کسی سائنس کا حصہ بن جاتا ہے۔ فلکیات کا تمام تر مطالعہ جو آج علم فلکیات کا موضوع ہے ایک زمانے میں فلسفے کا حصہ تھا۔ نیوٹن کی معرکہ الارا تصنیف کا نام ''فلسفہ فطریہ کے ریاضیاتی اصول'' رکھا گیا تھا۔ اسی طرح انسانی ذہن کا مطالعہ جو پہلے فلسفے کا ایک حصہ تھا اب فلسفے سے الگ ہو کر ایک سائنس بن گیا ہے جو نفسیات کے نام سے موسوم ہے۔ یوں ایک بڑی حد تک فلسفے کی غیر یقینی حیثیت حقیقی سے زیادہ محض ظاہری ہے۔ وہ سوالات جو معین جوابات حاصل کرنے کے اہل ہیں سائنس کے حوالے کر دیئے گئے ہیں جبکہ وہ بقیہ

سوالات جن میں یہ اہلیت ابھی تک پیدا نہیں ہوسکی بدستور فلسفے کا موضوع بحث ہیں۔

تاہم فلسفے کی غیر یقینی کیفیت کا یہ صرف ایک پہلو ہے بہت سے مسائل ایسے ہیں...... اور ان میں وہ مسائل بھی شامل ہیں جو ہماری روحانی زندگی کے لیے بڑی اہمیت رکھتے ہیں...... جو ہماری دانست میں انسان عقل کی وساطت سے اس وقت تک حل ہو ہی نہیں سکتے جب تک خود اس عقل کی صلاحیتوں کی یکسر قلب ماہیت نہ ہو جائے۔ کیا کائنات کا کوئی ایک کلی منصوبہ یا مقصد ہے یا یہ محض ذرات کے ایک حادثاتی مجموعے کا نام ہے؟ کیا شعور کائنات کا ایک مستقل جزوی ترکیبی ہے جس سے دانائی کے لامتناہی فروغ کی توقع رکھی جا سکتی ہے۔ یا یہ ایک ایسے چھوٹے سے سیارے پر عارضی حادثے کا نام ہے جس پر بالآخر بقائے حیات محال ہو جائے گی؟ کیا خیر و شر صرف انسان ہی کے لیے ہیں یا باقی کائنات کے لیے بھی ان کی کوئی اہمیت ہے؟ فلسفے میں اسی قسم کے سوالات اٹھائے جاتے ہیں اور مختلف فلسفی ان کے مختلف جواب مہیا کرتے ہیں۔ لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ خواہ ان سوالات کا حل کسی دوسری صورت میں ممکن ہو یا نہ ہو فلسفے کے پیش کردہ جوابات میں سے ایک بھی ایسا نہیں جسے استدلال کی صحت کے اعتبار سے صحیح قرار دیا جا سکے۔ بہر حال صحیح جوابات تلاش کر لینے کی ایک ہلکی سی امید بھی اگر باقی ہے تو یہ بات فلسفے کے فرائض منصبی میں شامل ہے کہ وہ ان سوالات پر غور و فکر جاری رکھے، ہمیں ان کی اہمیت سے آگاہ کرے، ان سے عہدہ برآ ہونے کے تمام انداز زیر بحث لائے اور کائنات کے معاملات میں وہ فکری دلچسپی زندہ رکھے جو یقینی علم تک اپنے آپ کو محدود کر لینے سے مٹ جاتی ہے۔

یہ سچ ہے کہ کئی فلسفیوں کے نزدیک فلسفے میں ایسے بنیادی سوالات کے کچھ مخصوص جوابات حتمیت کے ساتھ دریافت کئے جا سکتے ہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ عقائد مذہبی میں جو پہلو اہم ترین ہیں انہیں قطعی استدلال سے صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اس عنوان سے جو مساعی عمل میں آئی ہیں ان کو جانچنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسانی علم کا جائزہ لیا جائے اور اس کے طریقہ ہائے کار اور اس کی حدود کے بارے میں ایک رائے قائم کی جائے۔ اس قسم کے موضوع پر اذعانی انداز سے کوئی فیصلہ صادر کر دینا غیر دانشمندانہ فعل ہو گا۔ لیکن اگر ہمارے گزشتہ ابواب کے نتائج بحث باطل نہیں ہیں تو ہمیں اس امید کو ترک کرنا ہو گا کہ مذہبی عقائد کو فلسفیانہ استدلال سے صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ایسے

مذہبی سوالوں کے معین جوابات کو ہم فلسفے کی افادیت کا حصہ قرار نہیں دے سکتے۔ یوں ایک دفعہ پھر ہم اصرار کرتے ہیں کہ فلسفے کی اہمیت ایسی معلومات کے مجموعے پر منحصر قرار نہیں دی جاسکتی جنہیں ہم تعین اور تیقن کے ساتھ حاصل کر سکتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ فلسفے کی اہمیت اس کی غیر یقینی حیثیت میں ہی تلاش کرنی چاہیے۔ جو شخص لذت فلسفہ سے ناآشنا ہے وہ ان تعصّبات میں جکڑا رہتا ہے جو اسے فہم عامہ سے فراہم ہوتے ہیں اور جو وہ اپنے عہد سے، اپنے معاشرے سے اور ان عقائد سے اخذ کرتا ہے جو نہایت غیر عقلی بنیادیوں پر اس کے ذہن میں راسخ ہو چکے ہوتے ہیں۔ ایسے شخص کے لیے یہ دنیا ایک جامد، محدود اور بالکل ظاہر و بین شے بن جاتی ہے۔ گویا عام چیزیں اس کے ذہن میں کسی مسئلے کو جنم نہیں دیتیں اور غیر مانوس امکانات کو حقارت آمیز انداز میں رد کر دیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس جونہی ہم فلسفیانہ عمل شروع کرتے ہیں تو، جیسا کہ ہم شروع کے ابواب میں دیکھ چکے ہیں، روزمرہ کے معاملات بھی ایسے مسائل کی نشاندہی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں جن کے محض نامکمل حل ہی ممکن ہیں۔ فلسفیانہ فکر سے جو شکوک وشبہات پیدا ہوتے ہیں فلسفہ ان کو حتمی طور پر رفع تو نہیں کر سکتا لیکن یہ شکوک و شبہات بہت سے امکانات کو روشن ضرور کر دیتے ہیں جس عمل کے نتیجے میں ہمارے خیالات میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور رسوم و رواج کے جبر سے رستگاری حاصل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جہاں یہ امور واقعہ کے بارے میں ہمارے احساس تیقن کو کم کرتا ہے وہاں یہ ان امور کی امکانی صورتوں کے بارے میں ہمارے علم میں اضافہ بھی کرتا ہے۔ یہ ان افراد کی متکبرانہ راسخ الاعتقادی کو دور کرتا ہے جنہوں نے استعجاب انگیز شکوک کی آب و ہوا میں کبھی سانس نہیں لیا۔ مانوس اشیاء کے غیر مانوس پہلوؤں کی نشاندہی کر کے یہ ہمارے اندر احساس حیرت کو پیہم زندہ و بیدار رکھتا ہے۔

قطع نظر اس اہمیت کے کہ یہ غیر متوقع امکانات کو دریافت کرتا ہے فلسفے کی ایک اہمیت ...... بلکہ سب سے نمایاں اہمیت...... خود ان موضوعات کی عظمت کی بنا پر ہے جن پر یہ غور وفکر کرتا ہے اور محدود اور ذاتی مقاصد سے آزادی کی بنا پر ہے جو اس غور وفکر کے نتیجے کے طور پر میسر آتی ہے۔ ایک مغلوب الجبلت انسان کی زندگی ذاتی دلچسپیوں کے دائرے میں محدود ہوتی ہے۔ اس ذات میں اہل خاندان اور دوستوں کو بھی شامل کیا جا سکتا

ہے۔ اس سے باہر کی دنیا کو وہ صرف اس حد تک درخور اعتنا سمجھتا ہے جس حد تک یہ اس کی جبلی خواہشات کو پورا کرتی ہے یا پھر ان کے راستے میں حائل ہوتی ہے۔ ایسی زندگی میں بے چینی اور انقباض کی سی کیفیت ہوتی ہے۔ اس کے مقابلے میں فلسفیانہ زندگی پر سکون اور آزاد ہوتی ہے۔ جبلی منفعتوں کی ذاتی، مختصر دنیا ایک عظیم الشان اور ذی مقدرت دنیا کے اندر محصور ہوتی ہے جو کبھی نہ کبھی اسے تباہ و برباد کر دے گی۔ اگر ہم اپنے تعلق خاطر کے دائرے کو اس قدر وسیع نہیں کریں گے کہ ساری دنیا پر محیط ہو جائے تو اس کی مثال ایک محصور لشکر کی سی ہو گی جسے معلوم ہو کہ دشمن اسے بچ نکلنے کی اجازت نہیں دے گا اور یہ کہ اسے بالآخر ہتھیار ڈالنا پڑیں گے۔ ایسی زندگی میں کوئی امن نہیں ہو سکتا بلکہ خواہشوں کے اصرار اور قوت ارادی کی بے بسی کے مابین ایک پیہم کشمکش جاری رہے گی۔ چاہے کسی مفہوم میں بھی ہو، اگر ہماری زندگی کو عظیم اور آزاد منش ہونا ہے تو ہمیں اس قید خانے اور اس کشمکش سے نجات حاصل کرنا ہو گی۔

اس نجات کا ایک ذریعہ فلسفیانہ تفکر ہے ''فلسفیانہ تفکر'' ...... اپنے وسیع ترین مفہوم میں...... کائنات کو دو مختلف دھڑوں میں تقسیم نہیں کرتا مثلاً دوست اور دشمن، مددگار اور معاند، نیک اور بد وغیرہ بلکہ کل کو بحیثیت کل غیر جانبداری سے دیکھتا ہے۔ فلسفیانہ تفکر اپنے خالص ترین صورت میں خواہ مخواہ یہ ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا کہ کائنات انسان کی ہم سرشت اور ہم جنس ہے۔ تحصیل علم دراصل تمام تر توسیع نفس کی ایک صورت ہے۔ اس توسیع کو حاصل کرنے کا بہترین انداز یہ ہے کہ براہ راست اس کی جستجو نہ کی جائے۔ اس کا حصول اس وقت ممکن ہوتا ہے جب محض تحصیل علم کی خواہش زیر عمل ہو: ایسا نہ ہو کہ علم حاصل کرنے سے پہلے ہی ہم ذہن میں یہ بات راسخ کر لیں کہ ہم جو کچھ جاننے والے ہیں اس میں فلاں فلاں خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ بلکہ ہونا یہ چاہیے کہ جس چیز کو ہم جاننا چاہتے ہیں اسے فی نفسہ جاننے کے لیے ہماری اس سے پوری وابستگی ہو۔ توسیع نفس کا حصول یوں ممکن نہیں ہے کہ ہم یہ دکھانے کی کوشش کریں کہ غیر نفس یا دنیا ہمارے نفس سے اس قدر مشابہت رکھتی ہے کہ ہم اس کا علم غیر نفس کے وجود کا اقرار کئے بغیر بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ اس قسم کا ثبوت مہیا کرنے کی آرزو ایک طرح کی تعلیٰ نفس ہے اور ہر نوعیت کی تعلیٰ نفس کی مانند یہ بھی اس ارتقائے نفس کے راستے میں ایک رکاوٹ ہے جو نفس کا مقصود

ہے اور جس کے بارے میں نفس جانتا ہے کہ وہ اس کی اہلیت رکھتا ہے۔ تعلیٰ نفس دیگر مواقع کی طرح فلسفے میں بھی دنیا کو اپنے مقاصد کے حصول کے لیے ایک ذریعہ قرار دیتی ہے۔ یوں یہ دنیا کی اہمیت کو نفس کے مقابلے میں کم کر دیتی ہے اور نفسی اس کی اچھائیوں کی عظمت کو محدود کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس فلسفانہ تفکر میں ہم ابتدا غیر نفس سے کرتے ہیں اور غیر نفس کی عظمت سے خود نفس کی حدود کو وسعت میسر آتی ہے۔ کائنات کی لامتناہیت کی وساطت سے خود وہ ذہن کسی حد تک لامتناہی ہو جاتا ہے جو اس کے بارے میں غور و فکر کرتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ وہ نظامہائے فلسفہ جو کائنات کو انسان کی تحویل میں دے دیتے ہیں عظمت روح کو فروغ نہیں دے سکتے۔ علم تو نفس اور غیر نفس میں اتحاد کی ایک صورت ہے۔ چنانچہ ہر اتحاد کی طرح اس میں بھی سلط سے بگاڑ پیدا ہوتا ہے۔ اس میں ہر اس اقدام سے بگاڑ پیدا ہوتا ہے جس کی بنا پر کائنات کو بالجبر ہم اپنے سے ہم آہنگ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ عام فلسفیانہ میلان اس نقطہ نظر کی جانب ہے کہ انسان ہر شے کا پیمانہ ہے سچائی انسان کی اختراع ہے۔ زمان و مکان اور عالم کلیات ذہنی خصائص کے نام ہیں۔ اگر کوئی چیز ذہن کی تخلیق کردہ نہیں ہے تو اس کا علم حاصل نہیں کیا جا سکتا اور یوں ہمارے لیے اس کی کوئی اہمیت نہیں۔ اگر ہمارے گزشتہ نتائج بحث صحیح ہیں تو یہ نظریہ غلط ہے۔ غلط ہونے کے علاوہ یہ نظریہ فلسفیانہ تفکر سے اس کی اہمیت سلب کر لیتا ہے کیونکہ یہ اس کا دائرہ کار محض نفس تک محدود کر دیتا ہے۔ اس کے مطابق علم نفس اور غیر نفس کے اتحاد پر مشتمل نہیں ہوگا بلکہ تعصّبات، عادات اور خواہشات کا ایک مجموعہ ہوگا جو ہمارے اور باقی دنیا کے مابین ایک ناقابل نفوذ حجاب قائم کر دیتا ہے۔ وہ جو ایسے نظریہ علم کو پسندیدہ خیال کرتا ہے اس کی مثال ایک ایسے شخص کی سی ہے جو اپنی ذات کے دائرے سے اس لیے باہر نہیں نکلتا کہ مبادا اس کے قول پر آمنا و صدقنا کہنے والا کوئی موجود نہ ہو۔

اس کے برعکس حقیقی فلسفیانہ تفکر کو ہر اس بات سے تسکین ہوتی ہے جس سے غیر نفس کو توسیع حاصل ہو جس سے موضوع فکر کی اور اس کی وساطت سے خود صاحت فکر کی عظمت اجاگر ہو۔ تفکر میں ہر وہ بات جو ذاتی اور نجی ہوتی ہے اور ہر وہ بات جو عادت، خود غرضی یا ہوا و ہوس پر مبنی ہوتی ہے مقصود اصلی کو مسخ کر دیتی ہے اور اس اتحاد کو نقصان پہنچاتی

ہے جسے عقل دریافت کرنا چاہتی ہے۔ صاحب فکر اور موضوع فکر کے درمیان یوں ایک رکاوٹ کھڑی کر دینے کی وجہ سے ذاتی اور نجی معاملات عقل کو ایک قیدخانہ بنا دیتے ہیں۔ عقل اگر آزاد ہوتو اسے بصیرت خداوندی حاصل ہوتی ہے جس کے لیے تعینات مکانی بے معنی ہوتے ہیں۔ خوف و رجا سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ نہ کسی قسم کے مروجہ عقائد نہ ہی روایتی تعصّبات کے شکنجے۔ انتہائی صبر وسکون کے ساتھ اس کی بس ایک غرض ہوتی ہے اور وہ ہے طلب علم۔ اور علم سے مراد وہ علم ہے جو غیر شخصی اور انسانی صلاحیتوں کی ممکنہ حدود کے لحاظ سے خالصتہً فکری ہو۔ مزید برآں آزاد عقل مجرد اور کلی علم کو زیادہ اہمیت دیتی ہے جس میں کسی شخص کی ذاتی زندگی کے واقعات کا دخل نہیں ہوتا۔ یہ ایسے علم کو کم اہمیت دیتی ہے جس کا انحصار حواس پر ہوتا ہے۔ علم بالحواس خالصتہً ذاتی نقطہ نظر پر مبنی ہوتا ہے اور جسم سے متعلق ہوتا ہے جس کے اعضائے حواس جس قدر دریافت کرتے ہیں اس قدر مسخ بھی کر دیتے ہیں۔

وہ ذہن جو فلسفیانہ فکر کی آزادی اور غیر جانبداری کا عادی ہو جاتا ہے وہ عالم جذبہ وعمل میں بھی اسی آزادی اور غیر جانبداری کو برقرار رکھتا ہے۔ ایسا ذہن اپنے جملہ مقاصد اور خواہشات کو کل کے اجزاء کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ وہ اس بات پر اصرار نہیں کرتا کہ یہ خواہشات اور اعمال دنیا کے نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء ہیں جو باقی دنیا کو کسی انداز سے متاثر نہیں کرتے۔ غیر جانبداری جو تفکر کے حوالے سے سچائی کی خالص جستجو کا دوسرا نام ہے اعمال کے حوالے سے عدل و انصاف اور جذبات کے حوالے سے وہ ہمہ گیر رشتہ محبت ہے جو صرف ان افراد کے لیے مخصوص نہیں جنھیں ہم کارآمد یا قابل تعریف سمجھتے ہیں بلکہ ہر خاص و عام سے استوار کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ تفکر نہ صرف ہمارے خیالات بلکہ ہمارے اعمال اور جذبات کے محمولات کو بھی وسعت اور کشادگی عطا کرتا ہے۔ یہ ہمیں ساری کائنات کا شہری بنا دیتا ہے۔ ایک چار دیواری کے اندر محبوس کسی مخصوص مملکت کا شہری نہیں رہنے دیتا جو دنیا کی دوسری مملکتوں سے برسر پیکار ہو۔ انسان کی اصل آزادی اسی طرح کی آفاقی شہریت میں مضمر ہے اور کوتاہ نظر بیم و رجا کی غلامی سے نجات بس اسی طرح ممکن ہے۔

''فلسفے کی اہمیت'' پر اپنی بحث کا خلاصہ ہم یوں بیان کر سکتے ہیں: فلسفے کا مطالعہ

اس خیال سے نہیں کرنا چاہیے کہ اس کے سوالات کا کوئی معین جواب معلوم ہو جائے گا کیونکہ اصولاً کسی بھی مخصوص جواب کے بارے میں یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ صحیح ہے۔ اس کا مطالعہ انہی سوالات کی خاطر کیا جانا چاہیے کیونکہ یہ سوالات امکانات کی دنیا کو وسعت عطا کرتے ہیں، فکری تخیل کو مالا مال کرتے ہیں اور ان اذعانی تیقنات کو کم کرتے ہیں جن سے ذہن کی فکری قوتیں مسدود ہو جاتی ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ وہ کائنات جس پر فلسفہ غور وفکر کرتا ہے اس کی عظمت خود فلسفی کے ذہن کو عظیم بنا دیتی ہے اور اس میں کائنات سے متحد ہو جانے کی وہ قابلیت پیدا ہو جاتی ہے جو اس کے لیے معراج کمال کا درجہ رکھتی ہے۔

اصطلاحات

Acquaintance	وقوف
— knowledge by acquaintance	علم بالوقوف
Appearance	ظاہر
Concept	تعقل
Datum	معطیہ
—-sense datum	معطیہ حس
—- pl. sense data	معطیات حس
Description	بیان
—-knowledge by description	علم بالبیان
Dogmatism	اذعانیت
Idea	تصور
—- Idealism	تصوریت
Induction	استقراء
Matter	مادہ
Petitio Principii	مصادرہ علی المطلوب
Probability	احتمال
— probable opinion	احتمالی رائے
Reality	حقیقت
Thesis (Hegel)	دعویٰ
—- antithesis	جواب دعویٰ
—- synthesis	ترکیب